

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Институт философии РАН

Кильский университет (ФРГ)

Центр по изучению немецкой философии и социологии

НАУЧНЫЕ И ВНЕНАУЧНЫЕ ФОРМЫ МЫШЛЕНИЯ

СИМПОЗИУМ

(Москва, 4-9 апреля 1995 г.)

[SYMPOSIUM](#)

Москва-Киль

1996

Содержание

Открытие симпозиума : приветственное слово Сопрезидента Центра по изучению немецкой философии и социологии, академика РАН *Т.И. Ойзермана* и представителя Фонда Фольксвагена д-ра *Хельги Юнкерс*

Институт философии
РАН

Кильский
университет (ФРГ)

Центр по изучению
немецкой философии и
социологии

НАУЧНЫЕ И ВНЕНАУЧНЫЕ ФОРМЫ МЫШЛЕНИЯ

СИМПОЗИУМ

(Москва, 4-9 апреля 1995 г.)

SYMPOSIUM

Москва-Киль

1996

Содержание

*Открытие симпозиума :
приветственное слово
Сопрезидента Центра по
изучению немецкой философии
и социологии, академика РАН
Т.И.Ойзермана и
представителя Фонда
Фольксвагена д-ра Хельги
Юнкерс*

Хюбнер К. [Предисловие](#)

Доклады:

Степин В.С . Основания
науки и их социокультурная
размерность

Лекторский В.А .
Научное и вненаучное
мышление: скользящая
граница

Хюбнер К . Прогресс от
мифа, через логос, к науке.
Вопрос теории науки

Люббе Г. Наука и
религия после
просвещения: об утрате
культурной значимости

научных представлений
о мире

Ойзерман Т.И.

Философия как единство
научного и вненаучного
познания

Лобковиц Н. Заметки о
религии, теологии и
религиоведении

Позер Х. Правила как
формы мышления. Об
истине и конвенциях в
науках

Ленк Х. Схемные
интерпретации и
интерпретационный
конструкционизм

Касавин И.Т. К
понятию предельного
опыта

Кезин А.В. Идеалы
научности и паранаука

Порус В.Н. Парадоксы
научной рациональности и
этики

Гусейнов А.А. Мораль и
разум

Ридель М.

Универсализм прав
человека и патриотизм
(Кантовское политическое
завещание нашему
времени)

Хинске Н. “Критика
чистого разума” и сфера
свободы для веры. К
вопросу о восприятии
Канта ранним иенским
кантианством.

Руткевич А.М. Научный
статус психоанализа

Трофимова М.К.

Проблема гносиса в свете
коптских рукописей первых
веков нашей эры

Данилов Ю.А. Гармония
и астрология в трудах
Кеплера

Денперт В.
Мифические формы
мышления в науке на
примере понятий
пространства, времени и
закона природы

Беккер В. Сообщество и
общество. Об основных

понятиях социальной
философии и некоторой
исторической
неизбежности

Ахам К. Социологизм и
проблема ценности

Предисловие

Немецко-русский симпозиум,
которому обязано возникновение
данного тома, может
рассматриваться, я надеюсь, как
важный вклад в углубление
философского диалога между

Германией и Россией. Это также и начало обширного ряда мероприятий, планируемых и организуемых Центром по изучению немецкой философии и социологии в Москве.

Хотя в Германии, как и везде, существует широкий спектр философских течений, мы не ставили себе цель предстаить их все. С одной стороны, это бы взорвало рамки симпозиума, а с другой - это бы противоречило нашему намерению, сформировать в пределах некоторой темы основу

для интенсивного разговора. Выбор темы, совпадающей с названием данной книги, был полностью предоставлен нашим русским коллегам. Ведь именно они одни знают, что их интересует в современной немецкой философии и как это можно использовать в той духовной ситуации, в которой находится сегодня Россия.

Хотя тема и была определена, немецкие участники пришли из достаточно различных философских областей и, так же как и их русские коллеги, рассматривали

поставленную тему в достаточно различных аспектах. Поэтому и дискуссия протекала весьма оживленно, и ее плодотворность была видна уже в развернувшихся в ее ходе контрверзах.

От имени моих немецких коллег я хотел бы сердечно поблагодарить наших российских хозяев за исключительно приятные дни в Москве, за разумную организацию симпозиума и за теплое гостеприимство. Мы также присоединяемся к нашим русским коллегам в благодарности Фонду

Фольксвагена, который финансировал как симпозиум, так издание данной книги.

Хотелось бы, чтобы и в Германии эта книга привлекала то внимание, которое она, по моему убеждению, заслуживает. И пусть она способствует тому, чтобы немецко-русский диалог охватывал все более и более широкие круги.

Киль, сентябрь 1995 г.

Проф. д-р

Курт Хюбнер

философский
семинар Кильского ун-та

В.С.Степин

Основания науки и их социокультурная
размерность

В настоящее время стало
общепринятым констатировать
воздействие социокультурных

факторов на динамику научного знания. Проблема состоит в том, чтобы выяснить конкретные механизмы этого воздействия.

Чтобы решить эту задачу, необходимо предварительно выявить структуру научного знания, а затем установить, какие его компоненты испытывает непосредственное влияние феноменов культуры, с которыми наука, являющаяся частью культуры, взаимодействует в своем историческом развитии, а какие опосредованно.

Современная наука является дисциплинарно организованной. Она складывается из различных областей знания, которые взаимодействуют друг с другом и вместе с тем обладают относительной самостоятельностью.

Если рассматривать науку как целое, то ее следует отнести к типу сложных развивающихся систем, которые в ходе развития возникают новые относительно самостоятельные, автономные подсистемы и их новые интегративные связи, видоизменяющие систему.

В каждой специальной области науки (в каждой подсистеме развивающегося научного знания) - физике, химии, биологии и т.д. - в свою очередь, можно обнаружить многообразие различных форм знания: эмпирические факты, законы, гипотезы, теории различного типа и различной степени общности. Все эти разнообразные виды знания организованы в целостность благодаря основаниям, на которые они опираются. Основания определяют стратегию научного поиска и

опосредуют включение его результатов в культуру соответствующей исторической эпохи. Именно в процессе формирования, перестройки и функционирования оснований науки наиболее отчетливо прослеживаются социокультурная размерность научного познания.

Отдельные компоненты и аспекты этих оснований были зафиксированы в понятиях “парадигма” (Т. Кун), “исследовательская программа” (И. Лакатос), “идеалы естественного порядка” (С.

Тулмин), “тематическое пространство науки” (Дж. Холтон), “исследовательская традиция” (Л. Лаудан) и др.

В процессе дискуссий между сторонниками различных концепций остро встала проблема дифференцированного анализа оснований науки. Показательными в этом отношении могут служить дискуссии вокруг ключевого в концепции Куна понятия “парадигма”. Его крайнюю многозначность и расплывчатость отмечали

многочисленные оппоненты
Куна.

Под влиянием критики Кун попытался проанализировать структуру парадигмы. Он выделил следующие компоненты: “символические обобщения” (математические формулировки законов), образцы решения конкретных задач, “метафизические части парадигмы” и ценности (ценностные установки науки) [i] . Эта был шаг вперед по сравнению с первым вариантом концепции, однако на этом этапе структура оснований науки

осталась непроясненной. Во-первых, не показано, в каких связях находятся выделенные компоненты парадигмы, а значит, строго говоря, не выявлена ее структура. Во-вторых, в парадигму, согласно Куну, включены как компоненты, относящиеся к глубинным основаниям научного поиска, так и формы знания, которые вырастают на этих основаниях. Например, в состав “символических обобщений” входят математические формулировки частных законов науки (типа формул,

выражающих закон Джоуля-Ленца, закон механического колебания и т.п.). Но тогда получается, что открытие любого нового частного закона должно означать изменение парадигмы, т.е. научную революцию. Тем самым стирается различие между “нормальной наукой” (эволюционным этапом роста знаний) и научной революцией. В-третьих, выделяя такие компоненты науки, как “метафизические части парадигмы” и ценности, Кун фиксирует их “остенсивно”, через описание соответствующих

примеров, не дифференцируя самих этих компонентов. Из приведенных Куном примеров видно, что “метафизические части парадигмы” понимаются им то как философские идеи, то как принципы конкретно-научного характера (типа принципа близкодействия в физике или принципа эволюции в биологии). Что же касается ценностей, то их характеристика Куном также выглядит лишь первым и весьма приблизительным наброском. По существу, здесь имеются в виду идеалы науки, причем взятые в

весьма ограниченном диапазоне - как идеалы объяснения, предсказания и применения знаний.

Исследование роли социокультурных факторов в процессе формирования нового знания предполагает более детальный анализ структуры оснований науки, выявление их компонентов и связей между ними. При этом необходимо иметь в виду, что эта структура не всегда попадает в поле методологической рефлексии ученого-специалиста, решающего конкретные задачи своей науки.

Для их выяснения необходим специальный методологический анализ.

Можно выделить по меньшей мере три главных компонента оснований науки: идеалы и нормы исследования, научную картину мира и философские основания науки. Каждый из них в свою очередь внутренне структурирован.

Идеалы и нормы науки

Обратимся вначале к анализу идеалов и норм исследования. Они включают в себя идеалы и нормы: 1) доказательности и обоснования знания, 2) объяснения и описания и, наконец, 3) построения и организации знания. Это - основные формы, в которых реализуются и функционируют познавательные идеалы и нормы науки. В их содержании можно обнаружить несколько взаимосвязанных уровней. Первый из них представлен нормативными структурами, общими для всякого научного

исследования. Это - инвариант, который конституирует науку, отличая ее от других форм познания (искусства, обыденного познания, религиозного и мифологического отражения мира и т.п.). На каждом этапе исторического развития этот уровень конкретизируется посредством исторически преходящих установок, свойственных науке соответствующей эпохи. Система таких установок - представлений о нормах объяснений, описания, доказательности, организации знаний и т.д. выражает стиль

мышления этой эпохи и образует

второй уровень в содержании идеалов и норм исследования.

Например, идеалы и нормы описания, принятые в науке средневековья, радикально отличаются от тех, которые характеризовали науку нового времени. Нормативы объяснения и обоснования знаний, принятые в эпоху классического естествознания, отличаются от современных.

Наконец, в содержании идеалов и норм научного исследования можно выделить третий уровень. В нем установки

второго уровня
конкретизируются
применительно к специфике
предметной области той или
иной науки - физики, биологии,
химии и т.п.

Очевидно, например, что
современная биология не может
обойтись без идеи эволюции.
Соответственно, методы
историзма органично включатся
в систему ее познавательных
установок.

Физика же пока не прибегает
в явном виде к этим методам.
Если для биологии идея развития

распространяется даже на законы живой природы (эти законы возникают вместе со становлением живой материи), то физика до последнего времени вообще не ставила проблемы происхождения действующих во Вселенной физических законов. Характерно, что фундаментальный постулат физического исследования - принцип воспроизводимости эксперимента интерпретируется как принцип неизменности физических законов. Эксперимент, произведенный в

разные моменты времени, при прочих равных условиях должен дать один и тот же результат. Без этого норматива физика не может существовать. Но в понимание прочих равных условий традиционно вкладывается тот смысл, то и в различные моменты времени законы природы действуют одинаково. Иначе говоря, во времени нет выделенных точек, в которых бы менялся характер изучаемых физикой законов. Эта нормативная установка глубоко проникает в ткань физического исследования. Она

осмысливается в системе физического знания как принцип однородности времени, с которым, согласно теореме Неттер, неразрывно связан закон сохранения энергии.

До сих пор физика не подвергала сомнению принцип однородности времени. У нее не было веских оснований считать изучаемые ею объекты и их законы исторически возникающими на определенном этапе развития природы. Однако развитие современной физики и космологии привело к идее сингулярной временной точки, с

которой начинается отсчет физического времени Метагалактики. Вероятно, что физические законы, с которыми мы имеем дело на современном этапе эволюции Вселенной, формировались в начале “большого взрыва”, а до этого момента они существовали в ином, трансформированном виде. Во всяком случае, многим физикам идет истории всех физических объектов, включая элементарные частицы, уже не кажется крамольной, равно как и идея становления законов, управляющих этими объектами.

В физике элементарных частиц уже сегодня можно найти ряд зародышевых представлений, которые впоследствии могут привести к формированию эволюционного подхода, вызвать соответствующую коренную перестройку норм исследовательской деятельности. Но это - дело будущего (возможно, ближайшего). Пока же можно констатировать довольно существенное различие в специфике нормативных структур физики и тех естественных наук (биология,

геология и т.д.), для которых органична идея эволюции.

Идеи И. Пригожина выступают первой наиболее значимой исследовательской программой перестройки современной физики на базе эволюционных представлений. Характерно, что в рамках этой программы, по существу, представлены вопросы и о новых нормативах физического исследования. В частности, идея об иерархии внутренних времен и операторного представления времени в физике [ii] может быть расценена как первая

попытка предложить схему пространственно-временных измерений с позиций эволюционного подхода к анализу физических объектов.

В нормативных структурах науки выражены основные характеристики метода, а метод должен соответствовать объекту. Поэтому специфика исследуемых объектов непременно сказывается на характере идеалов и норм научного познания и каждый новый тип системной организации объектов, вовлекаемый в орбиту

исследовательской деятельности, как правило, требует трансформации идеалов и норм научной дисциплины. Но не только спецификой объекта обусловлено функционирование и развитие идеалов и нормативных структур науки. В их системе выражен определенный образ познавательной деятельности, представление об обязательных процедурах, которые обеспечивают постижение истины. Этот образ всегда имеет социокультурную размерность. Он формируется в науке,

испытывая влияние мировоззренческих структур, лежащих в фундаменте культуры той или иной исторической эпохи, и несет на себе отпечаток этого влияния. Последнее определяет специфику обозначенного выше второго слоя содержания идеалов и норм исследования, который выступает базисом для формирования нормативных структур, выражающих особенности различных предметных областей науки. Именно в рассматриваемом слое содержания идеалов и норм

науки отчетливо прослеживается их зависимость от культуры эпохи, от доминирующих в ней мировоззренческих установок и ценностей. Поясню сказанное примером.

Известный естествоиспытатель XVIII столетия Ж. Бюффон, знакомясь с трактатами натуралиста эпохи Возрождения У. Альдрованди, выражал крайнее недоумение по поводу ненаучного способа описания и классификации явлений. Например, в трактате о змеях Альдрованди наряду со сведениями, которые и естествоиспытатели

последующих эпох отнесли бы к научному описанию (виды змей, их размножение, действие змеиного яда и т.д.), включил описание чудес и пророчеств, связанных с тайными знаками змей, сказания о драконах, сведения об эмблемах и геральдических знаках, созвездиях Змеи, Змееносца, Дракона и связанных с ними астрологических предсказаниях и т.п. [iii] .

Такие способы описания - отголоски познавательных идеалов, характерных для культуры средневековья. Они

были порождены
доминирующими в ней
мировоззренческими
установками, которые
определяли восприятие,
понимание и познание
человеком мира. В системе таких
установок земной, человеческий
мир (микрокосм) представлялся
как воплощение божественного
архетипа - “мира высших
сущностей” и воспринимался
как “уменьшенное
воспроизведение” универсума
(макрокосма). Сущность мира
усматривалась в акте его
творения, а закон творения

интерпретировался как закон аналогии: человек, согласно христианскому мировоззрению, создан по образу и подобию бога, а человеческий мир - по аналогии с “божественным порядком высших сущностей”.

Познание мира трактовалось как расшифровка смысла, вложенного в вещи и события актом божественного творения. Последние же рассматривались как дуально расщепленные вещи и события - их природные свойства воспринимались одновременно и как знаки

божественного помысла,
воплощенного в мире.

В соответствии с этими мировоззренческими презумпциями формировались идеалы объяснения и описания, принятые в средневековой науке. Описать вещь или явление - значило не только зафиксировать признаки, которые в более поздние эпохи (в науки нового времени) квалифицировались как природные свойства и качества вещей, но и обнаружить “знаково-символические” признаки вещей, их аналогии, “созвучия” и “перекличку” с

другими вещами и событиями универсума.

Поскольку вещи и явления воспринимались как знаки, а мир трактовался как своеобразная книга, написанная “божьими письменами”, постольку словесный или письменный знак и сама обозначаемая им вещь могли быть уподоблены друг другу. Отсюда в описаниях и классификациях средневековой науки реальные признаки вещи часто объединяются в единый класс с символическими обозначениями и языковыми

знаками. С этих позиций вполне допустимо, например, сгруппировать в одном описании биологические признаки змеи, геральдические знаки и легенды о змеях, истолковав все это как различные виды знаков, обозначающих некоторую идею (идею змеи), которая вложена в мир божественным помыслом.

Перестройка идеалов и норм средневековой науки, начатая в эпоху Возрождения, осуществлялась на протяжении довольно длительного исторического периода. На первых порах новое содержание

облекалось в старую форму, а новые идеи и методы соседствовали со старыми.

Поэтому в науке Возрождения мы встречаем наряду с принципиально новыми познавательными установками (требование экспериментального подтверждения теоретических построений, установка на математическое описание природы, и довольно распространенные приемы описания и объявления, заимствованные из прошлой эпохи.

Показательно, что вначале идеал математического описания природы утверждался в эпоху Возрождения, исходя из традиционных для средневековой культуры представлений о природе как книге, написанной “божьими письменами”. Затем эта традиционная мировоззренческая конструкция была наполнена новым содержанием и получила новую интерпретацию: “Бог написал книгу природы языком математики”.

Итак, первый блок оснований науки составляют идеалы и нормы исследования. Они образуют целостную систему с достаточно сложной организацией. Эту систему, если воспользоваться аналогией А. Эддингтона, можно рассмотреть как своего рода “сетку метода”, которую наука “забрасывает в мир” с тем, чтобы “выудить из него определенные типы объектов”. “Сетка метода” детерминирована, с одной стороны, социокультурными факторами, определенными мировоззренческими

презумпциями, доминирующими в культуре той или иной исторической эпохи, с другой - характером исследуемых объектов. Это означает, что с трансформацией идеалов и норм меняется “сетка метода”, и, следовательно, открывается возможность познания новых типов объектов.

Научная картина мира

Второй блок оснований науки составляет научная картина мира.

Современная наука дисциплинарно организована, и в развитии ее отраслей особую роль играют обобщенные схемы-образы предмета исследования, посредством которых фиксируются основные системные характеристики изучаемой реальности. Эти образы часто именуют специальными картинами мира. Чтобы не погружаться в споры относительно специфики применения в данном контексте термина “мир”, имеет смысл пользоваться иным названием - картина исследуемой

реальности. Наиболее изученным ее образцом является физическая картина мира. Но подобные картины есть в любой науке, как только она конституируется в качестве самостоятельной отрасли научного знания.

Обобщенная характеристика предмета исследования вводится в картину реальности посредством представлений: 1) о фундаментальных объектах, из которых полагаются построенными все другие объекты, изучаемые соответствующей наукой, 2) о

типологии изучаемых объектов,
3) об общих закономерностях их взаимодействия, 4) о пространственно-временной структуре реальности. Все эти представления могут быть описаны в системе онтологических постулатов, посредством которых эксплицируется картина исследуемой реальности и которые выступают как основание научных теорий соответствующей дисциплины. Например, постулаты: мир состоит из неделимых атомов; их взаимодействие осуществляется

как мгновенная передача сил по прямой; атомы и образованные из них тела перемещаются в абсолютном пространстве с течением абсолютного времени - описывают картину физического мира, сложившуюся во второй половине XVII в. и получившую впоследствии название механической картины мира.

Переход от механической к электродинамической (последняя четверть XIX в.), а затем к квантово-релятивистской картине физической реальности (первая половина XX в.) сопровождался изменением

системы онтологических принципов физики. Особенно радикальным он был в период становления квантово-релятивистской физики (преобразование принципов неделимости атомов, существования абсолютного пространства - времени, лапласовской детерминации физических процессов).

Картина реальности обеспечивает систематизацию знаний в рамках соответствующей науки. С ней связаны различные типы теорий научной дисциплины

(фундаментальные и специальные), а также опытные факты, на которые опираются и с которыми должны быть согласованы принципы картины реальности. Одновременно она функционирует и как исследовательская программа, которая целенаправляет постановку задач эмпирического и теоретического поиска и выбор средств их решения. Поэтому преобразование картины реальности означает изменение глубинной стратегии исследования и всегда

представляет собой научную революцию.

Особым является вопрос о том, как взаимодействуют между собой картины реальности. Существуют ли некоторые более широкие горизонты систематизации знаний, формы их систематизации, интегративные по отношению к специальным картинам реальности? В наших методологических исследованиях такие формы уже зафиксированы и описаны. К ним относится общая научная картина мира, которая является

особой формой теоретического знания. Она интегрирует наиболее важные достижения естественных, гуманитарных и технических наук. Это например, представления о кварках и синергетических процессах, о генах, экосистемах и биосфере, об обществе как целостной системе и т.п. Вначале они развиваются как фундаментальные идеи и представления соответствующих дисциплинарных онтологий, а затем включаются в общую научную картину мира.

И если дисциплинарные онтологии (специальные научные картины мира) репрезентируют предметы каждой отдельной науки (физики, биологии, социальных наук и т.д.), то в общей научной картине мира представлены наиболее важные системно-структурные характеристики предметной области научного познания как целого, взятого

Революции в отдельных науках (физике, химии, биологии и т.д.), меняя видение предметной области соответствующей науки,

постоянно порождают мутации общенаучной картины мира, приводят к пересмотру ранее сложившихся в науке представлений о действительности. Однако связь между изменениями в картинах реальности и кардинальной перестройкой общенаучной картины мира далеко не однозначна. Нужно учитывать, что новые картины реальности вначале выдвигаются как гипотезы. Гипотетическая картина проходит этап обоснования и может весьма длительное время

сосуществовать рядом с прежней картиной реальности. Чаще всего она утверждается не только в результате продолжительной проверки опытом ее принципов, но и благодаря тому, что эти принципы служат базой для новых фундаментальных теорий.

Конкуренция различных картин реальности в рамках одной и той же науки - уже известная ситуация. В концепциях Т. Куна и И. Лакатоса эта ситуация описана в терминах конкуренции парадигм и исследовательских программ. Однако необходимо иметь в виду,

что ни Т. Кун, ни И. Лакатос (равно как и другие представители постпозитивистской философии науки) не выделяют в качестве особого компонента научных онаний общенаучную картину мира и картины исследуемой реальности [iv] . Вхождение новых представлений о мире, выработанных в той или иной отрасли знания, дав общенаучную картину мира не исключает, а предполагает такую конкуренцию.

Картина мира строится коррелятивно схеме метода,

выражаемого в идеалах и нормах науки. В наибольшей мере это относится к идеалам и нормам объяснения, в соответствии с которыми вводятся онтологические постулаты науки. Выражаемый в них способ объяснения и описания включает в снятом виде все те социальные детерминации, которые определяют возникновение и функционирование соответствующих идеалов и норм научности. Вместе с тем постулаты научной картины мира испытывают и непосредственное влияние

мировоззренческих установок, доминирующих в культуре некоторой эпохи. Возьмем, например, представления об абсолютном пространстве механической картины мира. Они возникали и на базе идеи однородности пространства (эта идея одновременно послужила и одной из предпосылок становления идеала экспериментального обоснования научного знания, поскольку позволяла утвердиться принципу воспроизводимости эксперимента). Формирование же этой идеи и ее утверждение в

науке было исторически связано с преобразованием смыслов категории пространства, доминировавших в мировоззрении средневековой эпохи. В культуре средневековья пространство понималось как система качественно специфических мест, наделенных особым символическим смыслом (такое понимание пронизывало все феномены средневековой культуры - обыденное мышление, художественное восприятие мира, религиозно-теологические и философские концепции,

средневековую физику и космологию и т.п.). Оно было естественным выражением системы социальных отношений людей данной эпохи, образа их жизнедеятельности [v] .

Перестройка всех этих смыслов, начавшаяся в эпоху Возрождения, была сопряжена со становлением капиталистических отношений и раннебуржуазной идеологии, с ее новым пониманием человека, его места в мире и его отношения к природе. Эта перестройка была обусловлена многими социальными факторами, в том

числе влиянием на общественное
сознание великих
географических открытий,
усиливающейся миграцией
населения в эпоху
первоначального накопления,
когда разорившиеся крестьяне
сгонялись с земли, разрушением
традиционных корпоративных
связей и др. Причем перестройка
смысла категории пространства
происходила не только в науке,
но и в самых различных сферах
культуры. В этом отношении
показательно, что становление
концепции гомогенного,
евклидова пространства в физике

резонировало с процессами формирования новых идей в изобразительном искусстве эпохи Возрождения, когда живопись стала использовать линейную перспективу евклидова пространства, воспринимаемую как реальную чувственную достоверность природы.

Формирование картин исследуемой реальности в каждой отрасли науки всегда протекает не только как процесс внутринаучного характера, но и как взаимодействие науки с другими областями культуры.

Известно, например, что на этапе становления в физике механической картины мира в ее разработке особую роль сыграли представления о машинах и механизмах как своеобразных аналогах естественных объектов. Именно этот подход послужил основой эвристической программы Галилея - исследовать закономерности движения природных объектов, в том числе и небесных тел, анализируя поведение механических устройств (в частности, орудий венецианского арсенала).

Если пользоваться терминологией Н. Бора, то можно сказать, что это была “сумасшедшая” идея. Но именно она определила магистральную линию развития механики. Она предполагала, что законы движения небесных тел можно открыть не только опираясь на наблюдения за их перемещениями, но прежде всего используя эксперименты над искусственно создаваемыми механическими системами.

Продуктивность данной идеи была продемонстрирована в последующий период развития

механики. Традиция, идущая от Галилея и Гюйгенса к Гуку и Ньютону, была связана с попытками моделировать в мысленных экспериментах с механическими устройствами силы взаимодействия между небесными телами. Например, Гук рассматривал вращение планет по аналогии с вращением тела, закрепленного на нити, а также тела, привязанного к вращающемуся колесу. Ньютон использовал аналогию между вращением Луны вокруг Земли и инерциальным движением шара внутри полой сферы.

Применение найденных в мысленном эксперименте математических зависимостей при анализе взаимодействия небесных тел было одним из важных аспектов открытия Ньютоном закона всемирного тяготения [vi] .

Однако то, что на более поздних этапах развития механической картины мира было само собой разумеющимся, у истоков ее формирования вызывало обостренные мировоззренческие столкновения. Единая механическая картина природы,

стиравшая всякую грань между небесным и земным миром, могла утвердиться только на базе перестройки всей системы мировоззренческих установок культуры средневековья и господствующих в ней представлений об иерархически упорядоченном Космосе. Эта перестройка, в свою очередь, была продуктом объективных процессов социальной дезиерархизации, того разложения средневекового уклада жизни и зарождения буржуазных отношений, которое отразилось в новых

идеологических движениях - Реформации, контрреформации и других, подготовивших почву для новых представлений о человеке и его отношениях к миру [vii] .

Кардинальные мировоззренческие сдвиги, происходившие в эту эпоху (XVII в.), создавали и новое понимание роли механических устройств в человеческой жизнедеятельности. Они ассоциировались с систематическим разумным устройством жизни в противовес “необузданным страстям” и

“хаотическим влечениям живой природы” [viii] .

Именно духовный климат эпохи придавал образу механического устройства несвойственные ему ранее ценность и значимость, согласовывая его с новыми пониманиями смысла человеческой жизни и превращая его в своеобразный мировоззренческий символ.

В процессе становления и развития специальных картин мира наука активно использует образы, аналогии, ассоциации,

уходящие корнями в предметно-практическую деятельность человечества (образы корпускулы, волны, сплошной среды, образы соотношения части и целого как наглядных представлений о системной организации объектов и т.д.). Этот слой наглядных образов входит в картину исследуемой реальности и во многом делает ее понятной и естественной системой представлений о природе.

Сказанное, конечно, не означает, что социокультурные факторы на всех этапах развития

научной картины мира играют доминирующую роль и что ее особенности можно напрямую выводить из специфики господствующих ценностей культуры и их исторической эволюции. Поскольку картина реальности должна выразить главные сущностные характеристики исследуемой предметной области, постольку она складывается под непосредственным воздействием фактов и специальных теоретических моделей науки, объясняющих факты. С ней постоянно соотносятся

образующие ядро теории фундаментальные и частные законы и соответствующие им модели объяснения - системы идеализированных объектов, относительно которых формулируются данные законы.

Соотнесение фактов и ядра каждой возникающей теории с картиной реальности приводит к развитию последней. В ней возникают новые элементы содержания, которые могут потребовать даже коренного пересмотра ранее принятых онтологических принципов. Развита наука дает множество

свидетельств именно таких,
преимущественно
внутринаучных, импульсов
эволюции картины мира.
Представления об античастицах,
кварках, нестационарной
Вселенной и т.п. выступили
результатом совершенно
неожиданных интерпретаций
математических выводов
физических теорий. Такая
перестройка картины
реальности под влиянием
внутридисциплинарных
факторов (открытие новых
явлений и формирование
теоретических схем их

объяснения) может потребовать
довольно радикальных
трансформаций
мировоззренческих смыслов,
которые определяли наше
отношение к окружающему миру.
В связи с этим можно вспомнить
все те мировоззренческие
столкновения, которые
сопровождали утверждения в
науке идеи делимости атома. Не
менее показательны
сопротивления, которые
вызывала на первых порах
концепция нестационарной
Вселенной даже в среде самих
физиков (Эйнштейн, как

известно, вначале крайне скептически отнесся к выводам Фридмана, хотя они были следствием приложений в космологии его собственной теории).

Поэтому, говоря о социокультурной обусловленности картин реальности, необходимо различать этап развития науки и этап ее становления. Если в период формирования естествознания вызревание новых мировоззренческих предпосылок выступало непосредственным базисом

первой естественнонаучной картины мира, то затем ее изменения стали воздействовать на все сферы социальной жизни и постоянно вносить коррективы в обыденные представления, активно влияя на формирование мировоззренческих структур каждой исторической эпохи.

Философские основания науки

Обратимся теперь к анализу третьего блока основания науки. Включение научного знания в культуру предполагает его

философское обоснование. Оно осуществляется посредством философских идей и принципов, которые обосновывают идеалы и нормы и онтологические постулаты науки. Показательными в этом отношении примерами могут служить: обоснование Фарадеем материального статуса электрических и магнитных полей ссылкой на принцип единства материи и силы; боровское обоснование нормативов квантово-механического описания философскими рассуждениями о

статусе наблюдателя и
принципиальной
макроскопичности приборов и
т.п.

Как правило, в
фундаментальных областях
исследования развитая наука
имеет дело с объектами, еще не
освоенными ни в производстве,
ни в обыденном опыте (иногда
практическое освоение таких
объектов осуществляется даже не
в ту историческую эпоху, в
которую они были открыты). Для
обыденного здравого смысла эти
объекты могут быть
непривычными и непонятными.

Знания о них и методы получения таких знаний могут существенно не совпадать с нормативами и представлениями о мире обыденного познания соответствующей исторической эпохи. Поэтому научные картины мира (схема объекта), а также идеалы и нормативные структуры науки (схема метода) не только в период их формирования, но и в последующие периоды перестройки нуждаются в своеобразной стыковке с господствующим мировоззрением той или иной

исторической эпохи, с категориями ее культуры.

В философские основания науки входят также философские идеи и принципы, которые обеспечивают эвристику поиска. Эти принципы обычно целенаправляют перестройку нормативных структур науки и картин реальности, а затем применяются для обоснования полученных результатов - новых онтологий и новых представлений о методе. Но совпадение философской эвристики и философского обоснования не является

обязательным. Может случиться, что в процессе формирования новых представлений исследователь использует одни философские идеи и принципы, а затем развитые им представления получают другую философскую интерпретацию, и только так они обретают признание и включаются в культуру. Таким образом, философские основания науки гетерогенны. И все же при всей разнородности философских оснований можно выделить в них некоторые относительно устойчивые структуры.

Этот вопрос еще требует углубленной разработки. Можно, например, в истории естествознания (с XVII столетия до наших дней) выделить по крайней мере три весьма общих типа таких структур, соответствующих этапам: 1) классического естествознания (его завершение - конец XIX - начало XX вв.), 2) формирования неклассического естествознания (конец XIX - начало XX вв.), 3) постнеклассического естествознания последней четверти XX в.

На первом этапе презумпцией, которая пронизывала разнообразные философские принципы, применяемые при обосновании научных знаний о природе, была идея абсолютной суверенности познающего разума, который, как бы со стороны созерцая мир, раскрывает в явлениях природы их истинную сущность. Такая установка конкретизировалась в особой интерпретации идеалов и норм науки. Считалось, например, что объективность и предметность знания достигается лишь тогда, когда из

описания и объяснения
исключается все, что относится к
субъекту, средствам и
процедурам его познавательной
деятельности. Эти процедуры
принимались как раз и навсегда
данные, неисторичные.
Идебалом было построение
абсолютно истинной картины
природы. Главное внимание
уделялось поиску очевидных,
наглядных и “вытекающих из
опыта” онтологических
принципов.

На втором этапе обнаружился
кризис этих установок и
осуществился переход к новому

типу философских оснований. Этот переход характеризуется отказом от прямолинейного онтологизма и пониманием относительной истинности картины природы, выработанной на том или ином этапе развития естествознания. Допускается истинность различных конкретных теоретических описаний одной и той же реальности, поскольку в каждом из них содержится момент объективно-истинного знания. Осмысливаются корреляции между онтологическими постулатами науки и

характеристиками метода, посредством которого осваивается объект. В связи с этим принимаются такие типы объяснения и описания, которые в явном виде содержат ссылки на средства и операции познавательной деятельности.

На третьем этапе, становление которого охватывает эпоху современной ИТР, по-видимому, складываются новые структуры философских оснований естествознания. Они характеризуются осмыслением исторической изменчивости не только онтологий, но и самих

идеалов и норм научного познания, видением науки в контексте социальных условий ее бытия и ее социальных последствий, обоснованием допустимости и даже необходимости включения аксиологических факторов при объяснении и описании ряда сложных системных объектов (пример тому - теоретическое описание экологических процессов, глобальное моделирование, обсуждение проблем генной инженерии и т.д.

Переход от одной структуры философских оснований к

другой означает пересмотр ранее сложившегося образа науки. Этот переход всегда является глобальной научной революцией.

Философские основания науки не следует отождествлять с общим массивом философского знания. Из большого поля философской проблематики и вариантов ее решений, возникающих в культуре каждой исторической эпохи, наука использует в качестве обосновывающих структур лишь некоторые идеи и принципы. Философия не является только рефлексией над наукой. Она -

рефлексия над основаниями всей культуры. В ее задачу входит анализ под определенным углом зрения не только науки, но и других аспектов человеческого бытия - анализ смысла человеческой жизни, обоснование желательного образа жизни и т.д. Обсуждая и решая эти проблемы, философия вырабатывает и такие категориальные структуры, которые могут быть использованы в науке.

Нетождественность философских оснований науки всему многообразию идей,

возникающих при разработке мировоззренческой проблематики в сфере философского познания, означает, что философия в целом обладает определенной избыточностью содержания по отношению к запросам науки каждой исторической эпохи. При решении философией мировоззренческих проблем вырабатываются не только те наиболее общие идеи, принципы и категориальные смыслы, которые являются предпосылкой освоения объектов на современной ей стадии развития

науки, но и формируются категориальные схемы, значимость которых для науки обнаруживается лишь на будущих этапах эволюции познания. В этом смысле можно говорить об определенных прогнозирующих функциях философии по отношению к естествознанию.

Так, идеи атомистики, развитые вначале в философии, лишь в XVII-XVIII вв. превратились в естественнонаучный факт; развитый в философии Лейбница категориальный аппарат был избыточен для

механистического
естествознания XVII в. и
ретроспективно может быть
оценен как предвосхищение
некоторых наиболее общих
особенностей
саморегулирующихся систем; в
разработанном Гегелем
категориальном аппарате были
отражены многие наиболее
общие сущностные
характеристики сложных,
саморазвивающихся систем;
теоретическое изучение
объектов, принадлежащих к
этому типу систем, в
естествознании началось лишь в

середине XIX в. (если с внешней стороны они описывались зарождающейся геологией, палеонтологией и эмбриологией, то, пожалуй, первым теоретическим исследованием, направленным на выявление закономерности исторически развивающегося объекта, можно считать учение Ч. Дарвина о происхождении видов).

Источник прогностических функций философии коренится в основных особенностях философского познания, нацеленного на постоянную рефлексию над

мировоззренческими
основаниями культуры, с
последующей теоретической
экспликацией и обоснованием
обнаруживаемых в этом
процессе категориальных
смыслов.

Здесь можно выделить два
основных аспекта, существенно
характеризующих философское
познание. Первый из них связан
с обобщением философией
предельно широкого материала
исторического развития
культуры, который включает не
только наук, но и все феномены
культуры. Обращаясь к

различным областям культурного творчества, философия часто сталкивается с фрагментами и аспектами действительности, которые превосходят по уровню системной сложности объекты, осваиваемые наукой. Например, человекомерные объекты, функционирование которых предполагает включенность в них человеческого фактора, стали предметами естественнонаучного исследования лишь в современную эпоху, с развитием системного проектирования, применением ЭВМ, анализом

глобальных экологических процессов и т.д. Философский же анализ сталкивался с системами, включающими в качестве компонента “человеческий фактор” при осмыслении различных феноменов духовной культуры, которые традиционно выступают материалом для философского обобщения. Неудивительно, что категориальный аппарат, обеспечивающий освоение таких систем, отрабатывался в философии в общих чертах задолго до его применения в естествознании.

Второй аспект философского творчества, связанный с генерацией содержания, потенциально выходящего за рамки необходимых для науки определенной исторической эпохи философских идей и категориальных структур, обусловлен внутритеоретическими задачами самой философии. Выявляя основные мировоззренческие смыслы, свойственные культуре соответствующей эпохи, философия выражает их в системе своих категорий, с которыми затем оперирует как с

особыми идеальными объектами, изучает их внутренние отношения, связывает их в целостную систему, где любое изменение одного элемента прямо или косвенно влияет на другие. В результате таких внутритеоретических операций могут возникать новые категориальные смыслы, причем даже такие, для которых трудно подыскать прямые аналоги в практике соответствующей эпохи. Развивая эти смыслы, философия готовит своеобразные категориальные матрицы будущих

мировоззренческих структур,
будущих способов понимания,
осмысления и переживания
человеком мира.

Работая на двух
взаимосвязанных полюсах -
рационального осмысления
наличных мировоззренческих
структур культуры и
проектирования возможных
новых способов понимания
человеком окружающего мира
(новых мировоззренческих
ориентаций), философия и
выполняет свою основную
функцию в динамике
социокультурного развития. Она

не только объясняет и
идеологически обосновывает те
или иные наличные способы
мировосприятия и
мироосмысления, уже
сложившиеся в культуре, но и
готовит своеобразные “проекты”,
предельно обобщенные
теоретические схемы
потенциально возможных
мировоззренческих структур, а
значит, и возможных оснований
культуры будущего.

В этом процессе как раз и
генерируются те избыточные для
науки той или иной
исторической эпохи

категориальные схемы, которые в будущем могут обеспечить понимание новых, более сложных, по сравнению с уже изучавшимися, типов объектов.

Переход от одного типа философских оснований науки к другому всегда обусловлен не только внутренними потребностями науки, но и той социокультурной средой, в которой развиваются и взаимодействуют философия и наука.

Двойная функция философских оснований науки -

быть эвристикой научного поиска и средством адаптации научных знаний к господствующим в культуре мировоззренческим установкам - ставит их в прямую зависимость от более общей ситуации функционирования философии в культуре той или иной исторической эпохи.

Развертывание философией своих прогностических функций выступает одним из важных условий перестройки философских оснований науки. Поскольку же философская прогностика непосредственно

затрагивает глубинные
основания культуры, постольку
каждая историческая эпоха и
каждый исторически
сложившийся тип общества
задают свои границы
философского творчества и
генерации в нем новых
категориальных смыслов.

Однако для науки важно не
только существование в сфере
философского знания
соответствующей эпохи
необходимого спектра идей и
принципов, но и возможность
путем селективного
заимствования соответствующих

категориальных схем, идей и принципов превратить их в свои философские основания.

Разумеется, сами по себе эвристический и прогностический потенциалы философии не снимают проблемы практического применения в науке ее идей. Такое применение предполагает особый тип исследований, в рамках которых выработанные философией категориальные структуры адаптируются к проблемам науки. Этот процесс связан с особой конкретизацией категорий, с их трансформацией

в идеи и принципы научной картины мира и в методологические принципы, выражающие идеалы и нормы той или иной науки. Указанный тип исследований составляет суть философско-методологического анализа науки. Именно здесь осуществляется своеобразная выбора из категориальных структур, полученных при разработке и решении мировоззренческой проблематики, тех идей, принципов и категорий, которые превращаются в философские

основания соответствующей конкретной науки (основания физики, биологии и т.д.).

В результате при решении кардинальных научных проблем содержание философских категорий весьма часто обретает новые оттенки, которые затем выявляются вторичной философской рефлексией и служат основанием для нового обогащения категориального аппарата философии.

Выявление компонентов оснований науки и их связей позволяет перейти от простой

констатации влияния социокультурных факторов на развитие науки к конкретному анализу того, как эти факторы интегрируются в ткань научного исследования. Основания являются именно тем слоем в системной динамике знания, который, с одной стороны, непосредственно связан с конкретными теориями и фактами каждой дисциплины, а с другой - определен мировоззренческими установками и другими социокультурными факторами, опосредуя их влияние на

специальные процедуры
эмпирического и теоретического
исследования.

[i] *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975. С. 219-264.

[ii] *Пригожин И.* От существующего к возникающему. М., 1985. С. 201-213, 232-236, 246-255.

[iii] *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977. С. 87.

[iv] О соотношении этих понятий с понятиями "парадигма" и "исследовательская программа", а также о механизмах развития конкурирующих картин исследуемой реальности подробнее см.: *Степин В.С.* Становление научной теории. С. 118-128.

[v] *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 26-84; см. также: *Степин В.С.* О прогностической природе философского знания: Философия и наука // *Вопр. философии.* 1986. № 4. С. 39-53.

[vi] *Розенфельд Л.* Ньютон и закон тяготения // У истоков классической науки. М., 1968. С. 64-94.

[vii] *Косарева Л.М.* Генезис научной картины мира (социокультурные предпосылки): Научно-аналитический обзор. М., 1985.

[viii] *Косарева Л.М.* Генезис научной картины мира (социокультурные предпосылки): Научно-аналитический обзор. С. 60.

В.А.Лекторский

Научное и вненаучное мышление: скользящая граница

1. Культ науки, научности, идея о том, что именно развитие научного знания позволяет поставить под контроль внешние, подавляющие человека стихийные силы природы и общества и что в этой связи прогресс науки является одним из главных факторов возрастания

человеческой свободы - все эти установки входили как необходимые составные части в “Проект просвещения”. В соответствии с этими установками все то, что мешает прогрессу свободы, подлежит радикальной критике. Это относится, в частности, и к разным формам вне-научного постижения мира: начиная от мифологии и религии и кончая отжившими метафизическим системами, предрассудками здравого смысла и обыденными представлениями.

Нужно, правда, заметить, что такое понимание науки, которое принципиально противопоставляет научное мышление философскому, сложилось далеко не сразу в рамках данного проекта. Первоначально философия выступала как некоторый необходимый компонент общей научно-рациональной установки (и в этом контексте метафизика рассматривалась как некая “общая наука”), и только лишь в XIX веке начинает становиться все более и более популярным мнение о том, что подлинная наука и философия

не имеют между собою ничего общего. В XX веке этот способ понимания научности привел к формулированию тезиса о том, что в сущности все проблемы традиционной философии являются псевдо-проблемами и что поэтому одна из задач современных просветителей состоит в разоблачении и искоренении всякого рода философских пережитков из системы знания, ибо никакое подлинное знание вне науки и помимо науки невозможно.

Я хотел бы сделать некоторые уточнения для того, чтобы сциентистская установка, которая имеется в виду, была правильно понята. Согласно этой установке речь не идет об отрицании самого факта существования разного рода вне-научных мыслительно-духовных форм, претендующих на знание различных аспектов реальности: обыденный здравый смысл, практические и технические знания, мифологические, религиозные, философские системы и т.д. Дело в другом: в соответствии с идеологией сциентизма все эти

мыслительные образования не являются знанием в подлинном и точном смысле слова, так как не отвечают тем критериям обоснованности, которые в полной мере выполняются только в науке. Т.н. вне-научные формы “знания” имеют другие функции в обществе: способствуют ориентации в простейших жизненных ситуациях (там, где участие науки не необходимо, хотя в принципе и возможно), служат средствами выражения эмоций, способствуют сплоченности социальных групп и т.д. Сциентизм отнюдь не отрицает и

факт глубокого взаимодействия науки, философской метафизики и религии в процессе становления современного научного знания (да и как можно отрицать влияние религиозно-мистических изысканий Кеплера на его научные открытия, метафизических размышлений Декарта на картезианскую программу в физике или алхимических исследований Ньютона на понимание им механики?). В соответствии с позицией сциентизма имевшие место в истории науки факты такого рода свидетельствуют лишь об

исторически случайных
обстоятельствах генезиса
современного научного знания в
конкретной культурно-
исторической ситуации и вовсе не
означают, что из существа
научного отношения к миру
вытекает необходимость
взаимодействия науки с иными,
вне-научными способами
истолкования действительности.
Да, говорят представители данной
точки зрения, исторически наука
была связана и с религией, и с
философской метафизикой. Но
все это послужило лишь
своеобразными строительными

лесами при возведении здания современной науки. Когда здание построено, леса больше не нужны. Сама по себе наука самодостаточна, и лишь на нее можно рассчитывать, если мы хотим обладать подлинным знанием.

Но так как именно с помощью научного знания могут быть решены основные проблемы, с которыми сталкивается современное человечество, очень важной становится проблема отделения научного знания от

знания вне- и псевдонаучного. Как известно, в ходе развития логического позитивизма и разного рода пост-позитивистских школ выдвигались различные критерии, с помощью которых можно было бы произвести подобное отделение: верификация Карнапа, фальсификация Поппера, “позитивный сдвиг проблем” Лакатоса и др. Проблема эта так и не была решена, так как граница между научным и вне-научным знанием оказалась достаточно размытой. Проще указать на примеры того, что в данное время в нашей

культуре признается в качестве
бесспорно научного знания и что к
таковому явно не относится.

Если пойти по этому пути, то
легко обнаружить, что в качестве
эталона научного знания в
европейской культуре последних
двухсот лет неизменно
фигурировала опирающаяся на
эксперимент математизированная
физика , а в качестве примера
изысканий, не имеющих ничего
общего с наукой в таком ее
понимании - философия, занятая
глубинным исследованием

сознания, т.е. изучением сознания не в его эмпирической данности и фактуальности (это дело эмпирической психологии), а в его трансцендентальных измерениях. Предпосылки, из которых исходят эти два типа исследований, а также результаты к которым они приходят, представляются не только разными, но несовместимыми друг с другом, взаимно друг друга отрицающими. Можно показать, что эксперимент, лежащий в основе того типа науки, которая возникла в Европе в Новое время, в качестве необходимого условия своей

возможности (используя кантовский способ выражения) предполагает принятие установки на реальность изучаемой действительности. В этом смысле реалистическая установка в ее разных модификациях органически присуща научному мышлению. Ученый при таком понимании науки получает воспроизводимые факты, используя соответствующие приборы и объективные способы измерения величин, строит математизированные теории для объяснения эмпирических данных и излагает результаты своего

исследования в общезначимой форме. С другой стороны, то направление в европейской философии, которое во многих отношениях задавало тон всему ее развитию в последние триста лет и которое можно назвать “философией сознания”, или “философией субъективности”, исходит из самоочевидной данности мира сознания, субъективных феноменов, и не очевидности внешнего сознанию мира. Способы анализа феноменов сознания весьма специфичны, не похожи на приемы математизированного

естествознания, и, как показал опыт развития западной философии, получить общезначимые результаты в этой области весьма затруднительно.

В последующей части доклада я попытаюсь показать, что тот способ понимания науки и научного мышления, который сложился в европейской культуре в Новое Время и который как будто бы является прямым отрицанием “философии субъективности”, в действительности разделяет с последней некоторые исходные

позиции, которые вполне вне-
научны и научными быть не могут,
ибо определяют сам характер
научной практики. Европейская
наука последних столетий и
философская мысль, которой
отказывают в статусе научности, в
действительности оказываются
двумя сторонами некоего единого
целого, разрабатывая две формы
приложения единой ценностно-
познавательной установки: к
исследованию природы , с одной
стороны, и к изучению человека,
мира его сознания, его ценностей,
его свободы, с другой. От смены
этой установки зависит

изменение взаимоотношения научных и вне-научных форм мышления, их места в системе культуры, способов их взаимодействия. На некоторых попытках изменения указанной установки я останавлиюсь во второй части доклада.

2. Но прежде всего я хотел бы эксплицировать некоторые моменты, относящиеся к самой данной установке.

Экспериментальное естествознание Нового Времени стало возможным в результате появления определенной системы идеалов и ценностей, задающих такое отношение человека к природе, которое является весьма специфичным и которого никогда не существовало ранее в истории. Эта система идеалов связана с возникновением цивилизации особого типа, которую нередко называют технологической. Таким образом, то, что мы называем современным научным мышлением имеет в качестве условия своей возможности целую

систему предпосылок. Речь идет прежде всего о понимании природы как простого ресурса человеческой деятельности, как некоторого пластичного материала, в принципе допускающего возможность безграничного человеческого вмешательства, переделки и преобразования в интересах человека, который как бы противостоит природным процессам, регулируя и контролируя их. Если в рамках античного миропонимания техническая деятельность, продуцирующая мир

искусственных предметов, не может иметь никакого отношения к познанию естественно существующих вещей, ибо “искусственное” и “естественное” несовместимы друг с другом, то в науке Нового Времени снимается это противопоставление: сама природа выступает как некий гигантский механизм, выявить скрытые пружины которого можно только путем его разборки. В процесс экспериментирования как раз происходит насильственное воздействие на естественные процессы, которое позволяет препарировать явления, обнажить

их скрытые механизмы и
произвести факты, составляющие
эмпирический базис науки.

Специфическое отличие науки

Нового Времени от науки

античности состоит, таким

образом, в том, что факты не

столько описываются, сколько

производятся, конструируются.

Современное научное мышление в

отличие от научного мышления во

времена античности возникает и

развивается в рамках проективно-

конструктивного отношения к

миру. [\[i\]](#)

Очень важно подчеркнуть и другое обстоятельство.

Эксперимент как средство изучения природы предполагает не только отказ от принципиального противопоставления естественных и искусственных процессов, но также и возможность выделения таких замкнутых систем, которые допускают со стороны субъекта полный контроль за всеми факторами, влияющими на протекание исследуемых процессов. При принятии иных предпосылок эксперимент в

точном смысле слова не осуществим. Но из этих предпосылок вытекает тезис о возможности точного предсказания будущего хода событий (речь идет не о фактической возможности, что нередко бывает весьма затруднительно, а о возможности принципиальной). Но там, где мы способны предсказывать течение процессов, мы можем овладевать ими, регулировать и контролировать их. “Познавать для того, чтобы предвидеть, предвидеть для того, чтобы повелевать “- такая формулировка

существа современной науки была дана в позитивизме. Нужно признать, что эта формула неплохо выражает особенности той познавательно-ценностной установки, в рамках которой осуществляется современное научное мышление.

Интересно заметить, что особенности теоретического мышления, как оно понимается и практикуется в науке Нового Времени, непосредственно связаны с специфическими чертами данного типа научности.

Если главная цель теории в античной науке состоит в понимании природных явлений посредством доказательства, исходящего из посылок, истинность которых постигается интуитивно, [\[ii\]](#) то теперь теоретическое научное мышление осуществляется в форме особого рода деятельности теоретика с специфическими объектами - объектами идеальными. Работа теоретика с идеальными объектами напоминает деятельность техника с материальными конструкциями: идеальные объекты соединяются,

разъединяются, преобразуются, ставятся в особые, необычные условия, как бы испытываются на прочность и т.д. С помощью идеальных конструкций проводятся т.н. идеальные эксперименты. При этом выясняется (и это особенно существенно для понимания той проблемы, которую я обсуждаю), что идеальный и реальный эксперименты не просто взаимосвязаны, но что последний попросту невозможен без первого. Ибо только в идеальном эксперименте удастся выделить исследуемое явление “в чистом

виде”, раскрыть внутренние, глубоко запрятанные механизмы природных процессов. В реальном эксперименте исследователь пытается приблизиться, насколько это возможно (а полностью это, разумеется, никогда невозможно) к воссозданию тех условий, которые первоначально изучаются в деятельности с идеальными конструкциями. Отмеченный характер теоретической деятельности в рамках науки Нового Времени, особенно хорошо виден тогда, когда мы имеем дело не с уже ставшей наукой этого

типа, а когда мы изучаем генезис, становление этого типа научности (в частности, творчество таких основателей экспериментального естествознания, как Галилей). Научная теория, как она теперь начинает пониматься и конструироваться, как бы содержит в потенции производство эмпирических феноменов в реальном эксперименте. [\[iii\]](#)

Одним из важных следствий подобной проективно-конструктивной установки

является резкая оппозиция
научного и вне-научного
мышления. Все те мыслительно-
духовные образования, которые не
могут быть воспроизведены в
деятельности (реальной и
идеальной), смысловое
содержание которых субъект не
может контролировать, в рамках
подобной установки должны
выводиться за пределы науки. Это
относится к религии, мифологии,
суждениям обыденного опыта,
вообще к значительной части
интеллектуально-духовной
традиции. При этом речь идет не
просто о разделении мышления на

научное и вне-научное, а о том, что только первое рассматривается как мышление в строгом смысле слова, только с ним связывается возможность истинного постижения действительности. Основатели науки Нового Времени лично были религиозными людьми. Однако ,как я пытался показать, тот тип научного мышления, который они сформировали, предполагает такое отношение к миру, которое принципиально отлично от религиозного отношения. Поэтому неудивительно, что развитие

современной науки с
необходимостью привело к
появлению идеологии сциентизма
с его резко негативным
отношением ко всем без
исключения вне-научным формам
мышления, а прогресс тесно
связанной с наукой техники - к
идеологии технократизма с его
культом технического
преобразования и
контролирования всех природных
и социальных феноменов. [\[iv\]](#)

Я хотел бы специально
обратить внимание на то, что в

рамках данного типа научности особенно резко противопоставляется научное и обыденное знание. Основные представления аристотелевской физики не столь уж далеки от обычного здравого смысла.

Развиваемые в ней идеи о том, что движение каждой вещи должно завершаться в соответствующем “естественном” месте, что тело движется лишь постольку, поскольку на него действует извне приложенная сила и др. по сути дела являются простыми обобщениями повседневного эмпирического опыта. Научное

мышление в этом случае
выступает как продолжение и
развитие мышления вне-научного.
Совсем другое дело в науке Нового
Времени. Здесь научное и
обыденное резко
противопоставляется.

Действительное движение Солнца
совсем не таково, каким оно
представляется. В законах
классической механики (а она
выступает в это время как
парадигма научности вообще)
формулируются такие
характеристики движущихся тел,
которые противоречат тому, что
наблюдается в опыте. Наука

основывается на эксперименте, а в последнем создаются искусственные условия, в которых обычный человек никогда не может действовать. Развитие научного мышления в рамках данного его понимания означает резкий разрыв с традицией здравого смысла, недоверие ко всему непосредственно, естественно данному.

В философии Нового Времени - а многие ее основоположники были одновременно основателями

современной науки -
познавательно-ценностная
установка, лежащая в основании
данного типа научности,
осознается, рефлектируется, из ее
логического анализа делаются
соответствующие
мировоззренческие выводы.

Позиция недоверия ко всему
естественно данному и
соответственно доверия лишь к
тому, что сознательно
контролируется, доведенная до
своего логического конца,
приводит Декарта к радикальному

сомнению в существовании всего, кроме самого сомневающегося и сознающего субъекта. Если мир природы существует не сам по себе, а как бы лишь постольку, поскольку им можно овладеть, поставить под контроль, сделать продолжением и частью самого человека, то естественно поставить человека в центр всех происходящих природных процессов и одновременно вне их. В свою очередь в самом человеке лишь сознание [\[v\]](#) может рассматриваться не как нечто данное, а как постоянно воспроизводимое собственной

деятельностью (и лишь постольку существующее). Так появляются две взаимно связанных идеи: с одной стороны, идея о несомненной данности человеку мира его сознания и неочевидности существования мира внешних предметов (таким образом впервые выделяется сфера субъективного как резко противостоящая всему остальному) и, с другой стороны, идея о возможности и необходимости со стороны сознания контролировать его окружение.

Последняя идея связывается с представлениями о достижении человеческой свободы. Если свобода - это не просто свобода выбора из уже существующих возможностей, а снятие зависимости от того, что внешне принуждает человека к тем или иным действиям, что диктует ему эти действия или даже порабощает его, то как способ достижения свободы понимается овладение окружением, начиная от природы, включая социальный мир и кончая телом самого человека и его стихийными эмоциональными состояниями

(недаром в это время философы пишут много трактатов о борьбе со “страстями души”). Овладение окружением, в свою очередь, расшифровывается как контроль и господство, а средством его реализации считается разум, научная рациональность и созданные на этой основе разнообразные инструментальные техники. При таком понимании овладение, контроль и господство над внешними силами выступают как их “рационализация” и “гуманизация” на научной основе.

Но идея овладения и контроля простирается еще далее, теперь уже на само сознание. Истинная свобода предполагает контроль со стороны “Я” над всем, что от него отлично. В свою очередь научное мышление возможно только тогда, когда контролируются не только внешние факторы, влияющие на ход эксперимента, но и сами операции познающего субъекта - как материально-экспериментальные, так и идеально-мыслительные. Если я могу контролировать внешнее окружение с помощью разнообразных техник, то я могу

контролировать и мое собственное сознание с помощью разного рода рефлексивных процедур.

Представление о возможности достижения полного самоконтроля над мыслительными операциями ведет к идее Метода, с помощью которого можно беспрепятственно получать новые знания и производить все необходимые нам результаты действия. Вообще идея о тесной связи между полнотой само-рефлексии, с одной стороны, и обладанием подлинным мышлением и настоящей свободой, с другой, является одной

из центральных идей европейской философии Нового Времени (достаточно вспомнить знаменитую гегелевскую идею о том, что развитие само-рефлексии Абсолютного Духа совпадает с становлением мышления и вместе с тем с прогрессом свободы).

Выделение субъективности как чего-то неоспоримого и вместе с тем сомнение во всем данном человеку извне - этот исходный пункт современной европейской философии имел ряд других интересных следствий.

Если принимать идущий еще от Аристотеля тезис о том, что знание сущности предмета предполагает познание его ближайшей причины, то человек по-настоящему может знать только то, что он сделал, т.е. вещь, ближайшей причиной которой является он сам. Знание, таким образом, отождествляется с созиданием, конструированием.

[\[vi\]](#) Но если несомненной данностью является лишь мир сознания, то по-настоящему можно знать только те продукты деятельности, которые остаются в сфере сознания, не выходят за его

пределы. Отсюда кантовская идея о том, что предметы опыта познаваемы именно потому, что они сконструированы субъектом, правда, не индивидуальным, а Трансцендентальным - но ведь последний является не чем иным, как глубинной сущностью первого. [\[vii\]](#) Гегель, как известно, пытался выйти за рамки индивидуального сознания (и вообще за пределы декартовской дихотомии двух миров: субъективности и внешних объектов), но и он остается в пределах той традиции европейской философии, в

соответствии с которой знать по-настоящему можно лишь то, что создано, сотворено мышлением. Человек может познавать нечто лишь в той степени, в какой он приобщается к деятельности Абсолюта по познанию того, что последний создал. Известны декларации Маркса о выходе за пределы классического немецкого идеализма. Поэтому субъект для Маркса - не воплощение Абсолюта, не Трансцендентальное сознание и не индивидуальное самосознающее Я, а реальный эмпирический телесный человек. И все же можно показать, что и

философия Маркса исходит из ряда предпосылок, относящихся к той традиции, о которой идет речь. В соответствии с этой философской концепцией познать какой-либо предмет адекватно можно лишь в том случае, когда человек обладает способами воспроизведения его в своей деятельности, или, как выражается Маркс, может “распредметить “ его. Отсюда знаменитая марксова идея практики как единства “опредмечивания” и “распредмечивания”, идея сотворения человеком

окружающего его мира и самого себя.

Нужно сказать, что развитие в “философии сознания” понимание человека, его субъективности, его “Я” колоссальным образом повлияло на развитие европейской философии, определив на долгое время сам способ формулирования проблем в онтологии, эпистемологии, философии науки, этике и в ряде наук о человеке, в частности в психологии. Отсюда, например, такие проблемы, над

решением которых билась в течение столетий европейская мысль, как взаимоотношение “Я и внешнего мира” или возможность “выхода” из самозамкнутого индивидуального сознания к другому человеку, к взаимодействию с ним.

Любопытно отметить, что в плену этих проблем, сам способ формулирования которых создает тупиковые ситуации в их решении, неизменно оказывались те мыслители, которые пытались выявить философские предпосылки современного научного мышления. С одной

стороны, как я отмечал, наука предполагает реалистическую эпистемологическую установку (которая в сущности несовместима с традициями “философии сознания”). С другой стороны, смысловой анализ проективно-конструктивной позиции, лежащей в основании современного научного мышления, приводит к философии субъективности. Поэтому не случайно все крупнейшие философы науки - а многие из них были и творцами современной науки - совмещали в своих философско-методологических

концепциях две, казалось бы, несоединимых позиции: реализма и субъективизма. Это относится и к Э.Маху, и к У.Бриджмену, и к Б.Расселу. Не так давно М.Бунге сетовал на то, что практически вся современная философия науки исходит из субъективистских предпосылок. Но ведь иначе и быть не могло, ибо эти предпосылки - лишь результат философской экспликации той ценностно-познавательной установки, которая лежит в основании современного научного мышления. Я хочу заметить в этой связи, что не вполне был прав

Э.Гуссерль, когда он, усматривая причины кризиса европейских наук в грехе объективизма, связывал пути выхода из кризиса в возврате к точке зрения субъективности. В действительности объективистская позиция, т.е. отношение к миру познаваемых предметов и процессов как к чему-то внешне противопоставленному субъекту, отъединенному от него, является ни чем иным, как оборотной стороной антропоцентризма, точки зрения субъективности. Это просто две проекции одной и той

же проективно-конструктивной установки.

В философии XX века делались неоднократные попытки, выхода за пределы декартова противопоставления мира сознания и мира объектов. Между тем, как мне представляется, этот выход может быть действительно успешным лишь в том случае, если он сопровождается критикой той ценностно-познавательной установки (определяющей отношение человека к природе и человека к человеку), которая

лежит в основании современной технологической цивилизации и о которой шла речь выше.

Переосмысление этой установки означает новое понимание человека и природы, укорененности человека в бытии и в меж-человеческих коммуникациях. Влиятельность этого критического переосмысления во многом зависит от того, насколько оно поддерживается реальными трансформациями в самой цивилизации. Сегодня можно говорить о том, что необходимость отказа от односторонне

технологического пути развития (тупиковый характер которого выявился особенно остро в связи с экологическим кризисом) осознается все более остро. Значит, можно ожидать того, что попытки переосмысления, о котором идет речь, будут все более частыми. Но это означает новое понимание научности и тех вне-научных предпосылок, которые лежат в основании науки, а также отношения научного мышления к разнообразным вне-научным мыслительным образованиям.

3. Я считаю, что

переосмысление ценностно-познавательной установки, о которой идет речь, связано с новой онтологией “Я”, новым пониманием отношения “Я” и другого, существенно иным пониманием отношения человека и природы. Конечно, Декарт прав в том, что, если я мыслю, то существую (в его широком понимании мышления как по сути дела сознания). Но сам факт моего сознания предполагает выход за его собственные пределы, отношение к сознанию “со стороны”: со стороны другого

человека, со стороны той реальности, которую я сознаю. Другими словами, существование индивидуального Я предполагает ситуацию “вне-находимости”, о которой писал выдающийся русский философ М.Бахтин. В соответствии с этим представлением меж-человеческая коммуникация, диалог не являются чем-то внешним для индивида, а относятся к глубинной структуре его индивидуальности, его сознания и его “Я”. Согласно М.Бахтину я существую не просто потому, что мыслю, сознаю, а потому, что

отвечаю на обращенный ко мне призыв другого человека. Диалог - это не внешняя сеть, в которую попадает индивид, а единственная возможность самого существования индивидуальности, т.е. то, что затрагивает ее внутреннюю сущность. Поэтому диалог между мною и другим предполагает целую систему внутренних диалогов, в том числе: между моим образом самого себя и тем образом меня, который, с моей точки зрения, имеется у другого человека (диалектика: “Я для себя”, “я для другого”, “другой для себя”, “другой для меня” и

т.д.). Коммуникация не
предопределена и не
запрограммирована. Вместе с тем
лишь через отношения с другими
индивидуальность формируется и
свободно само-реализуется.

Подобное переосмысление Я,
сознания и отношения Я и другого
ведет к новому пониманию
свободы. Свобода мыслится уже
не как овладение и контроль, а как
установление равноправно-
партнерских отношений с тем, что
находится вне человека: с
природными процессами, с

другим человеком, с ценностями
иной культуры, с социальными
процессами, даже с
нерефлексируемыми и
“непрозрачными” процессами
моей собственной психики. В
этом случае свобода понимается
не как выражение проективно-
конструктивного отношения к
миру, не как создание такого
предметного мира, который
управляется и контролируется, а
как такое отношение, когда я
принимаю другого, а другой
принимает меня. (Важно
подчеркнуть, что принятие не
означает простого

довольствования тем, что есть, а предполагает взаимодействие и взаимоизменение). При этом речь идет не о детерминации, а именно о свободном принятии, основанном на понимании в результате коммуникации. В этом случае мы имеем дело с особым рода деятельностью. Это не деятельность по созданию предмета, в котором человек пытается запечатлеть и выразить самого себя, т.е. такого предмета, который как бы принадлежит субъекту. Это взаимная деятельность, взаимодействие свободно участвующих в процессе

равноправных партнеров, каждый из которых считается с другим и в результате которой оба они изменяются. Такой подход предполагает нередуцируемое многообразие, плюрализм разных позиций, точек зрения, ценностных и культурных систем, вступающих друг с другом в отношения диалога и меняющихся в результате этого взаимодействия.

Этой новой онтологии человека соответствует новое понимание отношения человека и

природы, в основу которого
положен не идеал
антропоцентризма, а развиваемая
рядом современных мыслителей, в
частности, нашим известным
ученым Н.Н.Моисеевым идея ко-
эволюции, совместной эволюции
природы и человечества, что
может быть истолковано как
отношение равноправных
партнеров, если угодно,
собеседников в
незапрограммированном диалоге.

Может ли подобная новая
онтология каким-либо образом

выразиться в новом понимании научности и научного мышления или же она остается чисто философской конструкцией, сосуществующей с традиционной научной практикой? Я думаю, что главный смысл новой онтологии, о которой идет речь, состоит именно в том, чтобы повлиять на ту ценностно-познавательную установку, которая лежит в основе понимания научности, возникшего в XVII столетии. В связи со сказанным я хочу сделать два существенных замечания. Первое. Попытки по-новому понять науку, научное мышление и

его отношение к мышлению вне-
научному, которые будут
рассмотрены ниже, не являются
чем-то общепризнанным и
бесспорным. Вокруг их
истолкования ведутся большие
дискуссии, многие специалисты в
тех областях знания, в которых эти
попытки предпринимаются, не
принимают их. Дело,
следовательно, не в том, в какой
степени попытки, о которых идет
речь, будут ассимилированы
наукой и смогут повлиять на
трансформацию научного
мышления, а в самом их наличии,
демонстрирующем, по крайней

мере, возможность противостоять проективно-конструктивной установке не извне, а изнутри науки, возможность альтернативного развития научности и научного мышления. Второе. Даже принятие того альтернативного понимания научности, которое связывается с этими попытками, вовсе не означает полного отказа от той формы научной практики, которая традиционно характерна для современной науки с ее ценностно-познавательной установкой. Речь идет лишь об ограничении действия этой

установки, которая оказывается не универсальной и поэтому теряет свой мировоззренческий статус.

А теперь я кратко
остановлюсь на трех современных
попытках по-новому понять
научный способ исследования на
основе новой онтологии человека
и природы. Я имею в виду
концепцию известного физико-
химика, Нобелевского лауреата
И.Пригожина (которую он иногда
называет "философией
нестабильности"),
"экологическую теорию"

зрительного восприятия
крупнейшего специалиста в этой
области Дж. Гибсона и широко
сегодня обсуждаемый в
психологии Т.Н.
“коммуникационный подход”.

А. В свете развиваемой
Пригожиным теории
диссипативных структур и
концепции самоорганизации
подлежат радикальному
пересмотру многие
принципиальные установки
традиционной науки, в частности,
идея универсальных законов,

существование которых обеспечивает принципиальную возможность сколь угодно точного предсказания будущих событий. Традиционная наука уделяла главное внимание устойчивости, порядку, однородности и равновесию. Она изучала главным образом замкнутые системы и линейные соотношения. Согласно Пригожину те области, в которых имеют силу методы исследования, практикуемые этой наукой, составляют лишь малую часть реальности - как природной, так и социальной. Ибо значительная часть действительности

характеризуется
разупорядоченностью,
неустойчивостью, разнообразием,
неравновесностью, нелинейными
соотношениями. Подавляющее
большинство систем во Вселенной
являются не закрытыми, а
открытыми. В особые
переломные моменты изменения
таких систем (называемыми
точками бифуркации)
принципиально невозможно
предсказать, в каком направлении
будет происходить их дальнейшее
развитие. В этой связи по-новому
понимается роль случайных,
единичных событий: именно эти

события, а не универсальные законы, способны определять будущее в определенных ситуациях (что, разумеется, не исключает действия универсальных законов в ситуациях устойчивости и равновесия). С этими идеями связывается новое понимание необратимости времени и преодоление того разрыва в представлении о времени, которое характеризует науку и обыденное мышление.

Но это означает новое понимание взаимоотношения научного и вне-научного мышления. Те представления о взаимоотношении устойчивости и неустойчивости, о времени, о роли случайности в жизни и некоторые другие, которые характерны для обыденного мышления, для некоторых западных и восточных мифов, для некоторых старых философских традиций (вроде гилозоизма) и которые рассматриваются традиционной наукой как антинаучные, совершенно отжившие и не имеющие никакого отношения к

познанию реальности, получают в свете этих новых идей своеобразную реабилитацию. Речь не идет о стирании грани между научным и вне-научным мышлением. Грань эта существует в каждый момент времени. Просто она оказывается подвижной, исторически изменчивой. И то, что на одном историческом этапе выступает как нечто противоположное науке, на другом оказывается весьма близким ей: наука своими специальными средствами разрабатывает комплекс идей, коррелирующих с теми, которые

характерны для вне-научных познавательных традиций, и вместе с тем понимает собственные границы и необходимость дополнения другими, вне-научными способами осмысления реальности.

“Мы считаем, что находимся на пути к новому синтезу, новой концепции природы, - пишут И.Пригожин и И.Стенгерс. - Возможно, когда-нибудь нам удастся слить воедино западную традицию, придающую

первостепенное значение
экспериментированию и
количественным формулировкам,
и такую традицию, как китайская,
с ее представлениями о спонтанно
изменяющемся
самоорганизующемся мире”. [\[viii\]](#)

А вот что говорят исследователи
концепции самоорганизации
В.И.Аршинов и В.Г.Буданов:
“Концепция динамического хаоса
предполагает новую, открытую
форму рациональности. Эта
форма рациональности включает в
себя три основные типа. Первый
тип - верований, примет, народной
мудрости. Это, по сути,

целостный вероятностный взгляд на стохастическую структуру реальности. Второй, противоположный ему детерминистический взгляд классической науки, справедливый на малых временах горизонта предсказуемости. И третий, “примиряющий” тип исторически локальной рациональности, по-видимому, свойственный в разной степени средневековой культуре и обыденному мировосприятию. Обнаруживаемое в динамическом хаосе внутреннее единство всех трех типов рациональности,

обосновывает возможность становления в современной культуре обобщенной рациональности, в контексте которой наука и практическая мудрость действительно нуждаются друг в друге”. [\[ix\]](#)

Б. Выдающийся американский психолог Дж. Гибсон в течение нескольких десятилетий на основании своих эмпирических исследований развивал теорию восприятия (на примере зрительного восприятия), которую он связал с

“экологическим подходом” [\[x\]](#).

Хорошо известно, что традиционная теория восприятия обнаруживает целый ряд принципиальных трудностей: как психологического, так и философского характера. Это и объяснение инвариантности перцептивного образа, и проблема “проекции” сетчаточного и нейронно-мозгового образа на мир реальных объектов и др. Известны различные поправки в традиционную теорию, особенно в психологии XX века (в работах гештальт-психологов, Ж.Пиаже и др.). С точки зрения Гибсона все

эти поправки недостаточно радикальны, ибо не касаются самых существенных предпосылок традиционного исследования восприятия: во-первых, тезиса о том, что восприятие - это процесс, происходящий “внутри” человека (“внутри” его сознания или его мозга), что это процесс переработки результатов внешнего воздействия на органы чувств, во-вторых, мнения о том, что для понимания процессов, происходящих между воспринимаемым предметом и воспринимающим субъектом необходимо использовать данные

современной науки, которая раскрывает природу объективного мира (в частности, физики, геометрической оптики в случае зрительного восприятия и т.д.). Гибсон развивает концепцию (и подтверждает ее результатами своих широко известных эмпирических исследований), согласно которой восприятие - это не процесс “внутри” субъекта, а способ действия субъекта в мире. Имеет место не наложение на мир объектов результатов конструкторской деятельности сознания, как это предполагала психологическая традиция,

солидарная с той традицией “философии субъективности”, о которой ранее шла речь в этом тексте, а в некотором смысле “прямое” извлечение информации из реального окружения, в котором живет и действует воспринимающий субъект. Я не имею возможности сколько-нибудь подробно излагать идеи Гибсона, которые во многих отношениях необычны и радикальны. Хочу подчеркнуть лишь один пункт, существенный для темы моего доклада. Гибсон обращает внимание на то, что новый подход к изучению

восприятия возможен только в том случае, если мы откажемся от отождествления структуры реальности с той ее картиной, которую дает современное естествознание, в частности, физика. Речь не идет о том, что эта картина ложна. Но она характеризует лишь определенный уровень реальности, как раз тот, с которым воспринимающее существо (как животное, так и человек) непосредственно дела не имеет. Воспринимаемый мир - это не физический, а окружающий мир, онтология которого весьма отличается от физической.

Гибсон строит в этой связи весьма специфическую онтологию, не похожую не только на ту, с которой имеет дело современная наука, но и на те онтологические конструкции, которые предлагались европейской философией за последние столетия. Согласно Гибсону окружающая среда включает такие, например, элементы, как, вещества, среды, поверхности, прикрепленные и неприкрепленные объекты, места, выпуклости и вогнутости, пути, события и т.д. (и не включает, например, пространства и

времени). Гибсон отказывается также от геометрической оптики для объяснения способов распространения света - а без понимания движения света невозможно понять , как осуществляется зрительное восприятие - и создает для нужд своей концепции специфическую теорию объемлющего оптического строя. В онтологии окружающего мира по Гибсону существуют абсолютный верх и абсолютный низ. Да и вообще эта онтология, претендующая на то, чтобы раскрыть некоторые глубинные основания обыденного сознания и

в некоторых отношениях напоминающая аристотелевскую физику, на первый взгляд кажется не только вне-научной, но даже и антинаучной. Я хочу однако подчеркнуть, что речь идет именно о науке (имеющей разработанную специальную теорию и множество экспериментально полученных фактов), но о такой, которая предлагает некоторый альтернативный способ исследования и ассимилирует ряд вне-научных представлений.

В. Со времени возникновения экспериментальной психологии (конец XIX века) в ней всегда были сильно выражены попытки создания системы знания, подобного классическому экспериментальному естествознанию. На это ориентировался и основатель экспериментальной психологии В.Вундт, и основатель психоанализа Фрейд, и основатель бихевиоризма Уотсон. Подобную же попытку построения психологии по образцу классического научного знания предпринимали крупнейшие

советские психологи: Л. Выготский и А.Леонтьев. Другое дело, что на практике этот идеал выдерживался лишь в редких случаях, что эксперимент, подобный естественнонаучному, в психологии оказывался возможным лишь иногда (Выготский ввел понятие "развивающего эксперимента", который в строгом смысле экспериментом не является).

В 50-ые, 60-ые гг. в США выступила группа психологов (У.Олпорт, А.Маслоу, К.Роджерс,

Р.Мэй), основавших т.н. движение гуманистической психологии и выдвинувших тезис о том, что психология в принципе не является наукой того типа, который до сих пор рассматривался как единственно выражающий научность и что наши общие представления об идеалах знания и целях науки должны быть пересмотрены. Так, например, с точки зрения А.Маслоу знание, касающееся человека, не может быть знанием экспериментальным, а только лишь знанием экспериентальным, т.е. базирующемся на

непосредственных данных человеческих переживаний. В психологическом исследовании должно происходить слияние исследователя с объектом изучения. [\[xi\]](#) Согласно К. Роджерсу в процессе психотерапии возникает экспириентальное единство, ситуация, в которой терапевт и пациент вместе попадают в поток субъективного аутентичного становления, взаимоотношения по типу "Я-Ты". Это тот вид учения или процесс самопознания, которому нельзя научить, его можно только пережить [\[xii\]](#) В

более позднее время подобные идеи развивал А.Джиорджи. [\[xiii\]](#)

Особое внимание привлекает разгоревшаяся недавно дискуссия среди российских психологов о статусе психологического знания. Группа психологов и философов выступили с резкой критикой естественнонаучного идеала в психологии (и в этой связи с критикой влиятельной в советской психологии и хорошо известной за рубежом психологической теории деятельности А. Леонтьева).
Этому идеалу был

противопоставлен идеал
психологии как принципиально
гуманитарной дисциплины. Так,
например, один из участников
этой дискуссии В.Розин
подчеркивает, что в отношении
человека не проходит инженерная
установка - овладеть, подчинить,
управлять, а также
естественнонаучная установка -
описать процессы и условия, их
определяющие. [\[xiv\]](#) [\[xv\]](#) Другой
участник дискуссии А.Пузырей
считает, что в психологии
эксперимент невозможен, в
частности, потому, что
принципиально невозможно

изъять из эксперимента самого исследователя, отделив его от объекта изучения.

Для сторонников т.н.
“коммуникационного” подхода в психологии, пытающихся опереться на некоторые идеи М.Бахтина, важно подчеркнуть, что в процессе психологического исследования исследователь вступает в особые коммуникативные отношения с исследуемым, в которых последний не просто изучается как внешний объект, а в некотором

смысле самообнаруживается, как бы раскрывается навстречу другому. Ясно, что в этом случае научное мышление выступает весьма специфическим образом и в некоторых важных отношениях весьма сближается с познавательными действиями участника диалога в обычной жизни.

4. Позволю себе сформулировать некоторые выводы. Научное мышление - один из способов познания реальности, существующий наряду

с другими и в принципе не могущий вытеснить эти другие. Но разные способы мышления не просто сосуществуют, а взаимодействуют друг с другом, ведут постоянный диалог (включающий и взаимную критику) и меняются в результате этого диалога. Поэтому сама граница между научными и вне-научными формами мышления является гибкой, скользящей, исторически изменчивой. Наше представление о науке и научности исторически условно, оно меняется и будет меняться (хотя в каждый данный момент и в

определенной дисциплине оно более или менее определено). В современной ситуации, в условиях трансформации технологической цивилизации весьма плодотворным является взаимодействие науки с другими познавательными традициями. Особенно значимым такое взаимодействие представляется для наук о человеке.

[i] Я хотел бы специально подчеркнуть, что наука отнюдь

не возникает впервые в Новое
Время. Есть все основания
говорить об античной и
средневековой науке, которые в
целом ряде существенных
отношений (в том числе и в
отношении к вне-научному
мышлению) отличаются от
современной науки, ибо
развиваются в рамках иных
мировоззренческих
(познавательных и
ценностных) установок.

Современная наука возможна в
определенной культурно-
исторической ситуации и в
рамках специфической

установки в отношении мира
природных и социальных
объектов.

[ii] Поэтому теория в рамках
античной науки выступает как в
сущности развертывание
некоторого изначально данного
содержания, которое
созерцается, интуитивно
схватывается. Отсюда и
буквальный смысл слова
“теория”: созерцание.

[iii] Из сказанного никоим
образом не вытекает понимание
теории как особого рода записи
процедур реальной

экспериментальной
деятельности (подобное
понимание предлагал
операционализм, с точки зрения
которого содержание всех
осмысленных научных понятий
сводится к совокупности
экспериментальных операций
измерения). В действительности
зависимость здесь прямо
противоположная: реальный
эксперимент предполагает
эксперимент идеальный, вовсе
не сводимый к первому. Между
идеальным и реальным
экспериментом не может быть
совпадения. Научное

теоретическое мышление
выступает не как идеальное
копирование процедур реального
эксперимента, а как создание
условий для последнего. Теория
выражает не текущую
экспериментальную практику, а
глубинные возможности
проективно-конструктивного
отношения к миру. Тем более
нельзя принять точку зрения
логического позитивизма,
согласно которой научная теория
- это не что иное, как особого
рода запись эмпирических
данных. Последняя точка зрения
не схватывает специфических

особенностей современной науки, которая не столько описывает эмпирические данные, сколько их конструирует, производит в процессе эксперимента, который в свою очередь предполагает соответствующие теоретические предпосылки.

[iv] Крайний случай сциентизма и технократизма, его своеобразное доведение до логического конца - это идея о возможности преобразования на научной основе физической и психической природы самого человека. Именно эта идея была

важной составной частью той идеологии, которая в течение многих десятилетий господствовала в Советском Союзе. Рационализация всех природных и социальных феноменов, позволяющая контролировать стихийные процессы и управлять ими рассматривалась в этой идеологии как высшее выражение гуманизации действительности, как проявление творческой мощи человека. В этой связи следует заметить, что ряд особенностей того тоталитарного аппарата,

который возник в нашей стране, обязан своим происхождением именно идее о возможности и необходимости разумного управления социальными процессами, основанного на их рациональной калькуляции (как раз такой подход отождествлялся в свое время с созданием “прозрачных” социальных отношений, т.е. их гуманизацией и рационализацией).

[v] В декартовой терминологии это понимается как мышление (отсюда его знаменитое положение: ”Мыслю, следовательно существую”).

Иными словами мышление истолковывается в самом широком смысле, когда к нему относятся по сути дела все акты сознания.

[\[vi\]](#) Ср. следующие рассуждения Спинозы о сущности круга. Круг можно определить как “фигуру, у которой линии, проведенные от центра к окружности, равны...” (Б.Спиноза. Избранные произведения. М.,1957, т.1, с.352). Однако такая дефиниция, считает Спиноза, “совсем не выражает сущности круга, а только некоторое его свойство”

(там же), к тому же свойство производное, вторичное. Это всего лишь номинальная дефиниция. Реальная дефиниция должна выражать ближайшую причину вещи, а это, по мнению Спинозы, равносильно заданию способа построения вещи. В этом случае круг должен быть определен как “фигура, описываемая какой-либо линией, один конец которой закреплен, а другой подвижен” (там же).

[\[vii\]](#) Поэтому -то вещь в себе, которая не является продуктом

деятельности субъекта, не может быть познана.

[\[viii\]](#) И.Пригожин, И.Стенгерс. Порядок из хаоса. М.,1986, с.65-66

[\[ix\]](#) В.И.Аршинов, В.Г.Буданов. Синергетика - эволюционный аспект. “Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления”. М.,1994, с.241-242

[\[x\]](#) Дж.Гибсон. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988

[\[xi\]](#) A.Maslow. Toward a psychology of being. N.Y.1962

[\[xii\]](#) C.Rogers. On becoming a person. Boston. 1961

[\[xiii\]](#) A.Giorgi. Psychology as a human science. N.Y. 1970

[\[xiv\]](#) В.М.Розин. Психология и культурное развитие человека. М.,1994, сс.22-54

Курт Хюбнер

**ПРОГРЕСС ОТ МИФА,
ЧЕРЕЗ ЛОГОС, К
НАУКЕ ?**

*Вопрос теории
науки*

1. Слово "миф" сегодня обычно употребляется для обозначения иллюзий или фикций, в конечном счёте, того, что порождено фантазией и скрывает трезвую истину. Поэтому предикат "миф" в большинстве случаев можно заменить предикатом "только миф". К такому языковому употреблению пришли потому, что в греческом мифе, откуда ведёт своё происхождение это слово, привыкли видеть нечто такое, что не имеет отношения к действительности. В большинстве случаев это

истории о богах, которые, хотя и могут быть известны со школы, всерьёз, естественно, не воспринимаются.

Возникновение таких фантазий получает правдоподобно звучащее объяснение. Их причины частично состоят в склонности людей *мистифицировать* вещи, которые их изумляют, частично же в стремлении сгладить незнание. Так, например, естественные явления, которые кажутся загадочными, такие как молния, эффективность полей, утренняя заря, трактуются как

знаки божественной мощи или даже непосредственно как боги.

Является ли, однако, верным такое распространённое *клише* в понимании мифа, особенно греческого? Отложим пока ответ на этот вопрос и обратимся прежде всего к логосу, который, как известно, приходит исторически на смену греческому мифу. Этим понятием объединяются греческая философия и связанные с ней науки; движение, которое возникает в VI веке до нашей эры. Его

называют Логос, так как в его основе лежит требование для всего дать доказательство, обоснование, разумное объяснение.

Так, например, *досократики* утверждали, что в основе всего - вода (Фалес), воздух (Анаксимен), вода, земля, огонь, воздух (Эмпедокл) и т.д. На такой основе возникали первые попытки объяснения небесных явлений. Так, например, Гераклит утверждал, что небесные тела, вращающиеся вокруг Земли, представляют собой полые

сосуды, в которых собирается разгорающийся огонь. Усилия дать систематическое, выведенное из последних элементов и принципов объяснение были подняты на новую ступень Платоном, поскольку он выделил общую *форму* , которая была свойственна новому мышлению. У Платона речь шла не столько об общем принципе, из которого без дополнительной помощи каких-либо богов можно было бы вывести воду, огонь и т.д., сколько о том, в чём вообще состоит *сущность понятий* ,

которые определяют такие принципы. Так, к сущности понятия относится способность определять различные свойства, которые относятся к группе вещей. Понятия были для него не простыми представлениями, продуцированными людьми, а образцами, *названными* идеями, которые действительно существуют в надлунном мире, а видимые вещи являются всего лишь их отражениями. Аристотель сверх этого занимался ещё проблемой сущности предложений и

характером их связей. Он обосновал логику как учение о правильных заключениях. Наконец, он пытался найти общие и фундаментальные категории, в которых может быть схвачена структура реальности. К ним принадлежат понятия движения и изменения, а также различные типы причин, среди которых особое значение имеет понятие цели.

3. Согласно распространённому ныне мнению, в греческих мифах мы имеем дело с фантазиями и поэтому переход от мифа к

логосу был прогрессом. Это вызывает удивление. Разве не абсурдно полагать, что всё происходит из воды или что звёзды - полые сосуды? Неужели это менее абсурдно, чем вера в богов? Неужели надлунный мир, где должны, по мнению Платона, существовать понятия как идеи менее фантастичен, чем Олимп, где якобы восседали боги? Разве не преодолена окончательно и не опровергнута физика Аристотеля как греческий миф о природе? И если вопреки сказанному переход от мифа к логосу

понимается как прогресс, то связано это исключительно с чисто формальным требованием, которое определяет Логос, а именно, всему находить обоснование и разумное объяснение, чего не достаёт мифу. Почему усматриваем мы в этом решающий прогресс? Потому что это требование лежит также в основе науки и лишь в ней получает полное развитие.

Согласно общему мнению, дело обстоит следующим образом. *Во-первых*, наука представляет собой

единственную соразмерную
разуму форму постижения
действительности. *Во-вторых* ,
Логос уже открыл эту форму,
хотя и не наполнил
содержанием, соответствующим
науке. *В-третьих* , переход от
мифа к логосу является
прогрессом, потому что Логос в
отличие от мифа может
пониматься как
предварительная ступень науки.

Как можно видеть, о
соотношении мифа и логоса
судят на основании конца
современной истории. а именно
исходя из ныне существующей

науки. Представления об этом соотношении соответствуют представлениям, рассматривающим науку в качестве масштаба для суждений о любом виде знаний о реальности.

4. Ответ на вопрос, является ли переход от мифа к логосу прогрессом, зависит, следовательно, от того, присущ ли действительно науке абсолютный масштаб, которым можно измерить этот исторический процесс. Является ли наука действительно единственной

присущей разуму формой постижения действительности? Даёт ли она нам действительно единственно возможный ключ, открывающий доступ к истине, согласно которой миф может быть только фантазией, но Логос может всё же пониматься как предварительная ступень науки? Как можно видеть, вопрос об этом прогрессе есть в сущности теоретико-научный вопрос - ибо теория науки есть та дисциплина, которая занимается прежде всего вопросом об отношении науки к действительности и истине.

Отсюда вытекает следующая диспозиция для нашего дальнейшего обсуждения. *Во-первых* , должно быть выверено общее суждение о мифе на основе точного сравнения мифа и науки, для того чтобы избежать поверхностного клише и предубеждений. *Во - вторых* , необходимо проверить, в какой мере верно, что Логос является разновидностью предварительной ступени науки и в какой мере его

можно противопоставлять мифу. В-третьих , должен быть обсуждён вопрос о том, допустимо ли вообще рассмотрение истории духа как линейное движение от примитивных форм к высшим.

5. Начнём прежде всего с точного сопоставления греческого мифа с наукой. Но почему именно греческого мифа? Не создает ли он впечатление едва ли обозримого многообразия? Однако, несмотря на это многообразие,

мы говорим о греческом мифе. Как это возможно? Но разве мы не оказываемся в том же положении, когда пытаемся судить о науке? Разве не предлагает она нам постоянно растущее и даже противоречивое многообразие гипотез и теорий? Тем не менее мы говорим о науке в единственном числе. Очевидно, в различных мифах и многообразных теориях мы усматриваем нечто общее, что позволяет нам охватывать многообразие в том и в другом случае соответствующим

понятием. Это общее,
свойственное различным мифам,
соответственно теориям, есть их
структура .

Если вы читаете
описание исторических
событий, в котором боги
выступают как важные
действующие лица - припомним
"Илиаду" Гомера - вы, конечно,
понимаете, что здесь речь идёт
не о историко-научном
исследовании, а о мифе; если
вы изучаете систематическое
объяснение естественных
процессов, которое опирается
на законы, то знаете, что речь

идёт не о мифе, а о
естественнонаучной теории. При
этом совершенно неважно,
каково особое содержание в том
и другом случае, верим ли мы в
миф, убеждены ли в истинности
естественнонаучной теории;
единственное. что имеет здесь
значение - это структура; в
одном случае мифическая, в
другом - научная. Именно
потому, что речь идет о
структуре как таковой, которая
поставляет общую
характеристику, она применима
не только к греческому мифу.
Всё, что далее будет говориться

о структуре мифа, относится ко всем мифам, где бы они ни встречались - Европе, Южной Америке, на Дальнем Востоке. *Под структурой понимают связь, строение и внутреннее членение целого .* Целое, о котором здесь идёт речь, относится ко всей действительности, бытию вообще, представляет собой всеобщий способ рассмотрения действительности и бытия, который свойственен в одном случае мифу, в другом науке; *внутреннее членение этого целого определяется основными*

*элементами
соответствующего
рассмотрения
действительности и бытия и
характером их соотношения*

.Так, для мифа характерно, что он повсюду видит богов, которые всё упорядочивают и формируют. Наука видит повсюду действие естественных законов. Боги в одном случае, естественные законы в другом являются основными понятиями в целостной концепции о действительности, бытии в целом. Если мы хотим сравнить друг с другом миф и науку, мы

должны только отвлечься от частностей их структуры. Такие структуры, которые относятся к бытию в целом, называются *онтологиями*. Онтология есть учение о бытии. Онтологии есть понятийные структуры, которые описывают бытие в целом. Искомое сравнение структур есть сравнение онтологий. Мы должны поэтому спросить: какие представления о действительности, бытии в целом, какие онтологии лежат в основе, с одной стороны, мифа, с другой - науки.

6. В отношении науки развёрнутый ответ на этот вопрос даётся в рамках теории науки. 1) Онтологические фундаментальные понятия, на которые опирается наука и с которыми она работает, независимо от конкретного содержания, можно представить систематически. При этом начинают с понятия, которое образует науку в целом, понятия *предмета вообще* - она имеет дело с *научно* рассматриваемыми и обсуждаемыми предметами. Далее следуют понятия,

которые указывают как могут
быть научно представлены
отношения между
предметами , например, через
естественнонаучные законы;
далее следуют понятия о
пространстве и времени, ибо
очевидно, что все предметы
находятся во времени и
пространстве. Для того, чтобы
теперь сопоставить научную
онтологию с мифологической,
мы должны спросить: что
понимается в мифе под
предметом, отношениями
между предметами, под
пространством, временем и

т.д.? 2) Чем отличается миф от

представлений, которые
имеются в науке?

Ответ на это можно будет
получить лишь тогда, когда
будет проанализирован
богате́йший материал
исследований мифа в последние
десятилетия. Иначе говоря,
исследования мифа
(культурологические,
этнологические,
антропологические,
философские и др.) должны
быть рассмотрены с позиции
теории науки.

Опираясь, с одной стороны, на исследования мифа, с другой - этот материал нужно упорядочить, расчлениить и сформировать так, чтобы стала видна лежащая в его основе онтология. Труд теоретика науки в каждом шаге должен контролироваться исследователем мифа; с другой стороны, деятельность теоретика науки должна превалировать по отношению к деятельности исследователя мифа в том, что касается последнего.

Я попытаюсь
представить результат такого
анализа в кратком виде. Лишь
если мы таким образом
рассмотрим онтологию мифа в
отличие от научной мы сможем
судить, является ли она
фантазией, в то время как,
напротив, онтология науки
соответствует реальности.

7. Начнём с общего
понятия предмета. *Что такое
предмет?* Наука проводит
резкое различие между
материальными предметами,
например объектами физики , и
идеальными предметами, в

которых мы видим нечто духовное. Миф не знает такого различия. Одни учёные, например, физики или химики. занимаются только материей, тогда как другие, например историки, - идеями и духовными ценностями, которые повлияли на исторические события; и даже там, где взаимодействие материального и идеального имеет большое значение, например в нейропсихологии, также проводится резкое различие понятий. Для мифа, напротив, всё материальное одновременно определяется как

идеальное и наоборот. Ибо всё материальное, земля, небо, море, река, источник, радуга, молния, роща и т.д.

представляется как проявление божественного или как знак действий бога, нумен, как говорили римляне; точно так же всё идеальное: любовь, мудрость, нравы, воинственное чувство, внезапный случай и т.д. - понимается как нумен бога, который в любое время может материализоваться, явив свой индивидуальный облик - эпифания, как говорили греки. Так, Земля подчиняется богине

Гее, небо - Урану, радуга - Ирис,
любовь - Афродите или Эросу,
мудрость- Аполлону, война -
Аресу и т.д.

Обратимся теперь к
общему понятию
взаимоотношений между
предметами. Наука ищет прежде
всего такие отношения, которые
выразимы в естественных
законах и исторических
правилах. Вопрос о том, что
такое естественный закон, нами
здесь подниматься не будет. Но
что такое историческое правило
? Под историческими
правилами понимаются такие

правила, которые определяют мышление и поведение людей не так непосредственно как естественнаучные законы, а действуют только в исторически ограниченное время, на географически ограниченном пространстве. В качестве примера можно назвать поведение римлянина в времена республики, человека времён Барокко, человека научно-технической цивилизации и т.д.; или же можно вспомнить поведенческий кодекс кавалера в Рококо, джентльмена Британской империи прошлого

столетия; художественный стиль, правовые и хозяйственные системы, политические идеологии, религиозные ритуалы в античности, средневековьи и современности, но прежде всего вспомним о правилах языка. Вся наша жизнь с самого начала и до конца, с раннего утра до позднего вечера определяется такими историческими правилами. Эти исторические правила в исторических и гуманитарных науках служат такой же основой для объяснения

поведения людей, какой в естественных науках законы являются основой для объяснения материальных процессов. В противоположность этому, миф сводит все процессы в природе и человеческом обществе к определённым нуминозным исходным событиям, к постоянно повторяющимся архетипам или архаи, как говорили греки. Так, рождение дня из ночи рассматривается как священное прасобытие, которое постоянно повторяется; ритмы времён года основаны на

постоянном повторении похищения Персефоны (дочери Деметры), Гадесом, богом подземного мира (чем объясняется зима) и её возвращение на Землю (чем объясняется наступление весны). С другой стороны, Афина первоначально показала людям как выращивать оливковое дерево, как делать посуду; Зевс принёс людям обычаи и нравы; Арес показал как нужно сражаться; с Эросом в мир пришла любовь и т.д. Также и здесь речь идёт об архетипах, прасобытиях и

нуминозных образцах, которые должны повторяться людьми, в соответствии с определёнными ритуальными предписаниями.

В силу необходимой краткости, я ограничусь только на различиях между мифом и наукой в представлениях о времени. Примечательно, что именно научные представления являются нечёткими, а мифические, напротив, однозначными. В классической механике отсутствует направление времени в том смысле, когда мы говорим: время течёт от прошлого в

будущее; с другой стороны, термодинамика и основывающаяся на ОТО космология не исключают циклического времени, в котором могут повторяться прошлые состояния. Наконец, в квантовой механике имеются явления, которые могут трактоваться как просходящие в противоположном временном направлении, т. е. от настоящего к прошлому. 3)В противоположность этому архаи, прасобытие мифа упорядочено не в известном из повседневности временном

потоке; в противоположность
ему оно скорее нечто
трансцендентное, должно
существовать в утопическом
пространстве вечной
тождественности, вне мира, как
идеи Платона. Точно так же как
для Платона вещи есть
отражения идей, как воск,
сохраняющий отражение печати,
так архай отпечатывает,
первоначальную временную
последовательность событий,
так что они постоянно
повторяются в отражённой
форме. Мы можем рассчитать
последовательность вёсен в

доступном для нас временном представлении - и тем не менее в каждой весне находит своё выражение весна как прасобытие возвращающейся Персефоны и в ней повторяется; точно также в ремесле изготовления посуды снова и снова повторяется не локализируемое прасобытие.

8. Я смог дать здесь только очень краткий очерк структуры и онтологии мифа и науки. Однако я надеюсь, этого достаточно, чтобы перейти к главному вопросу о том, является ли онтология мифа,

как принято думать, продуктом фантазии, в то время как наука предлагает картину, соответствующую действительности в целом. Нам должно быть ясно, что в ответе на этот вопрос уже выражается суждение о мифе вообще. Ибо любая его деталь, любое его высказывание или действие возможно только на основе религиозной онтологии и от неё зависит. Но только в этих деталях познаётся структура мифа. Если боги в принципе есть не что иное как химеры, тогда миф также химера,

аналогично тому как вся наука - продукт фантазии, если естественнонаучные законы и исторические правила являются лишь продуктами фантазии.

Онтология есть рамки, в которых всё данное чувственно воспринимается, духовно толкуется, обрабатывается, расчленяется, формируется; она представляет собой нечто вроде координатной системы, в которой всё упорядочивается. *В этом смысле критическое сопоставление мифа и науки редуцируется к сопоставлению лежащих в их основе онтологий.*

Сегодня распространено мнение: онтология науки, в отличие от мифа поставляет верную картину реальности, так как строится на трезвых, эмпирических основах, доказывая это практическим успехом, особенно в области естествознания.

9. Но что понимает наука под трезвыми, эмпирическими основами? Обоснование своих высказываний фактами. Это звучит на первый взгляд достаточно прозрачно, однако, как нас учит теория науки, скрывает за собой большие

сложности. Дело в том, что большинство или, по крайней мере, важнейшие научные факты покоятся не на простых чувственных восприятиях как цветок, радуга или молния, научные факты являются продуктом истолкования. Истолкования постольку, поскольку предполагают наличие теории, для того чтобы мы вообще поняли, что подразумевается под высказываниями о фактах. Когда говорят об измерении электрического тока, длины волны, температуры и т.д., речь

идёт не о том, что
непосредственно можно видеть,
воспринимать, а о том, что уже
предполагает наличие сложных
знаний, прежде всего гипотез
об электромагнитных,
оптических,
термодинамических законах.
Можно, правда, утверждать, что
эти законы якобы уже
подтверждены какими-либо
эмпирическими фактами, но
тогда в круг обоснования будут
лишь втянуты новые законы и
гипотезы. Такое обоснование
нельзя продолжать бесконечно,
на какой-то группе

предпосылок нужно остановиться, однако сама она уже не будет подтверждаться какими-либо эмпирическими фактами, а будет принадлежать к априорным условиям и предпосылкам, которые вообще делают возможным истолкование фактов. К их числу относятся, например, самые общие предпосылки о том, что все природные процессы имеют причину, а также ряд других, которые образуют онтологию науки.

Удивительно, но все эти особенности научной онтологии

характерны также и для мифа. Один пример: в “Мозаиках” Гомера говорится, что взбешённому от ярости Ахиллесу явилась Афина. Тот, кому является Афина, должен руководствоваться благоразумием. Овладевший собой Ахиллес засунул опять в ножны уж было приготовленный меч. Как можно видеть, Ахиллес воспринял факт в нерасторжимой связи с мифологическим толкованием. Было бы ошибкой полагать, что аналогичный процесс можно истолковать научно без

дополнительных предпосылок, как явление Богини (ведь этим подразумевается не что иное как нуминозное воздействие в человеке). Психологическая трактовка и объяснение, которое здесь осуществляется, ведётся ведь по другой интерпретационной схеме, с применением определённых законов, например, о темпераменте Ахиллеса, а не с применением архетипических нуминозных правил, определяющих поведение Ахиллеса в определённых обстоятельствах. Только по

видимости одинаковые процессы входят в координатную систему мифической и научной онтологии. В одном случае речь идёт о психологическом, в другом - о нуминозном поведении Ахиллеса. Таким образом, онтология есть инструмент, с помощью которого организуется опыт: в трактовках, в объяснениях фактов, в проверках, связанных с ними правил; в характере вопросов, которые вообще задают действительности, в

характере ответов, которые получают.

Отсюда следует, что мифическое есть такая же опытная система как наука. Под опытной системой понимается не что иное как установленные посредством основных понятий или основных представлений рамки, внутри которых отражается опыт описанным образом. Но это означает, что не только в науке, но и в мифе можно опираться на эмпирическую основу, хотя и в различных рамках, Как мы только что видели, посредством

соответствующей онтологии определяется то, что следует понимать под предметом, связью между предметами и вообще под фактом, под объяснением или подтверждением посредством фактов. Но именно потому, что мы определяем онтологию вообще лишь в том плане, что она означает восприятие опыта в определённых рамках, она сама не выводима из опыта. Как предпосылка опыта, который возможен лишь в определённых рамках, представляет она собой нечто априорное.

*Кратко это означает:
эмпирическое и тем самым
апостериорное разделение
между мифом и наукой не
может быть осуществлено и
сама такая попытка была бы
абсурдной .*

Ещё и сегодня
излюбленный аргумент гласит:
суждения науки о мифе
оправданы потому, что она
демонстрирует огромный
практический успех. Давно уже
катится по миру волна
технического прогресса, которая
преобразовала наши
материальные условия

существования. Что может этому противопоставить миф?

На это можно ответить двояко: во-первых, практический успех не есть доказательство истинности теории или онтологии, потому что речь идёт о подтверждении выводов из теорий или онтологий как посылок, а вывод не говорит нам об истинности посылок. Во-вторых, также и мифические культуры имели необыкновенную практическую эффективность, что вытекает из того, что были

возможны величайшие
технические революции. Я
напомню только о переходах от
века бронзы к железу, к
агрикультуре; мифические
правила регулировали общую
практическую жизнь также и
позже, в античности. Наконец, в
третьих, что важнее всего:
практический успех мифа не
сопоставим с практическим
успехом науки, потому что оба
вытекают из различных
онтологических рамок, ведущих
к различным практическим
результатам, служат разным
практическим целям.

Целесообразность
индустриального общества в
современности всё более
ставится под вопрос, и если
современная философия своей
основной задачей считает
охрану природы, то
сталкиваемся мы здесь опять с
мифическим. Нельзя упрекать
миф в том что он чего-то не
достиг, если он и не хотел этого
достигать.

11. После этого
сопоставления науки и мифа, я
хочу обратиться к диспозиции,
которая дана в начале моего
доклада, а именно к логосу.

Если логос, как широко принято считать, есть только донаучное явление, тогда миф подчинён ему так же мало, как и науке и о прогрессе от мифа к логосу не может идти и речи. Однако является ли логос только донаучным явлением?

По отношению к некоторым его проявлениям несомненно. Напомню только уже упоминавшийся пример о взглядах Гераклита на природу звёзд. Эти взгляды имеют научный характер уже потому, что они могут быть научно опровергнуты. Однако прежде

всего мы должны спросить, следует ли *принцип логоса* (искать для всего доказательство, обоснование, разумное объяснение), понимать в том же самом смысле, как это имеет место в науке. Фактически ведь та предметная область, к которой применяется логос со своим принципом, ближе к мифу, нежели к науке.

Досократики говорили, правда, об элементах воды, воздуха, огня и т. д., однако понимали под этим вряд ли их чисто физические проявления. Гегель говорил поэтому о

"спекулятивной воде" Фалеса, желая тем самым подчеркнуть их отличие от чисто материалистических взглядов. Я упоминаю это, не имея возможности, в силу недостатка места, подробно показать, что тезис о происхождении всего из воды соответствует мифическим представлениям о процессе рождения. Также и платоновские идеи вряд ли можно отождествить с тем, что в науке понимается под понятием; скорее они ближе к богам. Вообще миф у Платона играет решающую роль.

Названный принцип логоса действует у него только по отношению ограниченной области, но *корни* логоса и его *предел* видит он не в нём самом, а во вне: согласно платоновскому пониманию его корни лежат в мифической силе эроса, а именно стремлении и любви к сверхчувственным идеям, в то время как его конец в упоительном и неземном созерцании самих идей, события, сопоставимом с мифической эпифанией богов. В платоновских произведениях можно усмотреть форму

спасения мифа посредством логоса: разве не сам логос, который от диалога к диалогу вскрывает свои кричащие слабости, словно признаёт всеохватность мифического. И не ведёт ли аристотелевский, обязанный логосу, довольно сложный путь доказательства, опять к богам, якобы движущим сферы?

Однако между логосом и мифом существует непроходимая пропасть. Ибо при применении принципа логоса к предметной сфере мифа не только утрачивается

живое многообразие мифа и
ослабляется систематизирующее
единство и абстрактная
понятийность, но миф
подчиняется
трансцендентности, которой
чужда его направленность на
чувственно воспринимаемое.
Так, на вершине платоновской
систематики идей находится
идея блага, которую невозможно
созерцать. У Аристотеля боги,
которые движут сферы,
подчинены единому богу,
который является высшей и
последней причиной движения,

сам недвижим и пребывает в абсолютной трансцендентности.

Благодаря этому выступает не только отличие между мифом и логосом, но может быть правильно понято отличие между логосом и наукой. Ибо оказывается, что обычная формулировка принципа логоса неточна, приводит к недоразумениям и скорее должна гласить: *следует искать доказательства для высшей трансцендентности и продемонстрировать связи обоснования, согласно которым всё в конечном счёте имеет*

*общие корни в
трансцендентном, будь то
благо, бог или что-либо ещё* . В
этом смысле логос есть
метафизика в классическом
понимании слова. Но если мы
сравним эту метафизику с
онтологией, которая лежит в
основе науки, тогда мы увидим,
что их миры различны и что
только шаткая формулировка
основного принципа, лежащего
в основе логоса, навязывает
мнение, что логос есть
разновидность до-науки. Ибо
научная онтология
характеризуется именно тем ,

что освобождается от всего трансцендентного.

Однако метафизика логоса не что иное как онтологический концепт. Поэтому заканчивается также сравнение между мифом и греческим логосом с одной стороны и греческим логосом и наукой с другой стороны точно так же, как между мифом и наукой: переходы от мифа к логосу и от логоса к науке были не прогрессом, а переходами к новым аспектам реальности.

12. История духа, таким образом, не должна, (здесь я перехожу к последнему пункту) пониматься как линейное движение от примитивного к высшему. Она демонстрирует скачки и повороты, в которых общее направление полностью изменяется. Впечатление подъёма к вершине, как было замечено в начале доклада, возникает лишь благодаря тому, что мы рассматриваем историю с её конца, а именно, от научно-технической эпохи.

Здесь возникает однако вопрос , как объяснить эти скачки и повороты к новым аспектам реальности. Какое объясняющее понятие должны мы положить в основу ответа? Научное, метафизическое или мифическое? Как только мы применим одно из них, всё прочее понимание действительности будет рассматриваться в свете соответствующей онтологии и будет закрепляться в представлении, будто только она истинна и поэтому люди в той или иной степени всегда ей

руководствовались. Для этого

однако нет теоретических оснований.

13. Но если мы должны отказаться от позиции выносящих приговор истории, что означает тогда наша современная жизнь? Мы живём ведь в научную эпоху, миф и логос давно исчезли с исторической арены и ничто не может пробудить их к жизни.

Такая оценка покоилась бы однако на заблуждении. Это заблуждение, потому что именно в нашем экзистенциальном опыте мы

неизменно думаем мифически:
в нашем отношении к
рождению и смерти, в любви, в
отношении к природе, в
восприятии искусства и
религии. Здесь мы повсюду
сталкиваемся с мистерией
бытия и вряд ли научное
просвещение сможет что-либо
изменить. Современный
человек живёт, так сказать, во
многих мирах: научно-
техническом мире, который
господствует в его
повседневности и
профессиональной
деятельности, однако без труда

и непроизвольно оказывается в другом мире, когда любит пейзажем или мифическим колдовством искусства, посещая церковь, совершенно независимо от того, является человек верующим или нет в узком смысле слова. Все эти различные способы переживания мира живут в нём, и только от ситуации зависит, когда они актуализируются. В этой постоянной смене точек зрения выражается также то, что научная эпоха, с одной стороны прославляется как насыщенная неисчислимым

благами, с другой стороны, свехрационализация ведёт к опустыниванию жизни, которое всё более воспринимается как невыносимое.

Заблуждение, о котором я говорю, опасно тем, что оно мифическую сторону нашей жизни только вытесняет, не снимая, и содействует тем самым иррациональной атмосфере. Я напому о политических псевдомифах недавнего прошлого и современности, некоторых явлениях движения "новый век",

модного культа матери и его ритуалах в феминизме.

Однако тяжелейшим заблуждением было бы также полагать, что минувший мир логоса нас больше не касается. Ведь свойственная ему метафизика, которая нам открыла глаза на то, что есть вообще онтология, пыталась быть учением о сущем в целом. Греческая метафизика навсегда останется неуничтожимой парадигмой, на которую ориентируется философия, открывая нам глаза на онтологическое понимание всех

концепций действительности. Только через сравнительное изучение онтологий, для чего античная метафизика образует необходимую предпосылку, позволяет нам не оставлять без критики наш собственный опыт, понимая, что последнее обоснование всегда может быть только метафизическим.

Только если мы сохраняем открытым подход к прошлому и его различным возможностям рассматривать мир, мы можем сохранить критическую дистанцию к современности и предотвратить

слепоту. Однако перед нами ещё стоит задача вырваться из современной односторонности и преобразовать нашу действительность на основе триады мифа, метафизики и науки.

Примечания:

1 К. Хюбнер, Критика научного разума. М., 1994

2 К. Hübner, Die Wahrheit des Mythos , München , 1985

3 K. Hübner, Über
verschiedene Zeitbegriffe in Alltag,
Physik und Mythos, in: F.M. Korff
(Hrsg.) , Redliches Denken,
Festschrift für G.-G. Grau,
Stuttgart, 1982.

Т.И.Ойзерман

Философия как единство научного и
вненаучного познания

Новое время в противоположность средневековому сознанию и жизненному укладу провозглашает высшей и, в сущности, единственной подлинной формой знания науку. Наука трактуется не только как эталон подлинного знания, но и как познание божественного. Средневековье считало лишь веру способной к познанию абсолютного, к сверхразумному (но не противоразумному, согласно Фоме Аквинскому) познанию. Антифеодалная философия Нового времени ставит на место веры науку. Дело идет к обожествлению науки, и

этот процесс находит наиболее яркое выражение у Гегеля, который утверждает: "Абсолютная идея есть содержание науки".¹

Было бы неверно полагать, что классики философии слишком высоко оценивали все науки своего времени. Математика, несомненно, оценивалась ими весьма высоко, в то время как эмпирические науки не пользовались у них особенным признанием. "Наукой в *собственном* смысле, - писал, например, Кант, - можно назвать лишь ту, достоверность которой аподиктична;

познание, способное иметь лишь эмпирическую достоверность, есть *знание* лишь в несобственном смысле". ²

Наше понимание отношения классиков философии к науке было бы неполным, недостаточным, если бы мы не учли в полной мере их представлений об отношении между философией и науками. Классики стремились превратить философию в науку, в строгую науку. Они критиковали предшествующую философию как несоответствующую эталону научности. И вместе с тем

они утверждали, что философия, поскольку она становится наукой, представляет собой науку наук, т.е. высшую науку, противопоставляя тем самым философию наукам. Весьма показательным, что, по учению Гегеля, высшей формой абсолютного духа, т.е. абсолютного знания, является не наука, а философия. В такой постановке вопроса нет какой-либо недооценки науки, научности. Речь идет о другом: философски осмысленные, истолкованные науки включаются в философию, которая, таким образом, объявляется единственно адекватной формой научного знания.

Итак, с одной стороны, уже на заре Нового времени наука провозглашается эталоном всякого знания, а философия подвергается критике за недостаток или даже отсутствие научности. Но, с другой стороны, те философские системы, которые объявляются научными, противопоставляются наукам как высшее научное знание. Следует отметить и то обстоятельство, что наукам противопоставляются и те философские учения, которые не претендуют на научность, но рассматривают науки как низшие формы знания. Таковы, например, религиозно-философские учения.

Следовательно, высокая оценка науки, научности, столь характерная для Нового времени, не исключала противопоставления философии наукам. Такое противопоставление наличествовало уже в самом понимании философии как науки наук.

В XX веке отношение между философией и науками существенно изменяется. Несмотря на грандиозные достижения наук и связанный с ними научно-технический прогресс, возникает и

развивается критическая оценка науки. Такая оценка появляется и в самих науках как выражение их методологического кризиса. Однако главную роль в критическом осмыслении наук играет, конечно, философия. Ее критическая позиция непосредственно связана с тем, что она, с одной стороны, является членом научного сообщества, а с другой, - представляет собой в большей или меньшей мере вненаучный феномен.

Здесь возникает вопрос: в каком смысле понятие науки применимо к

философии? Учитывая в высшей степени существенные различия между науками (например, между математикой и историографией), мы вправе также спросить: что такое наука вообще? Формально наука может быть определена как некоторое институционализированное учение, которое изучают в учебных заведениях. Учащиеся посещают лекции, участвуют в семинарах сдают экзамены, получают соответствующие оценки. Лекции читают профессора, доценты ведут семинары, ученые советы присваивают ученые степени.

Институциональное определение науки весьма существенно для ее существования в обществе. Но оно совершенно недостаточно для понимания познавательного значения науки. Необходимо, следовательно, определить, что отличает научное познание от ненаучного. С моей точки зрения, наука может быть определена как систематическое, специализированное исследование, ограниченное определенной областью, исследование, применяющее понятия, доказательства, специальные методы

достижения и проверки своих результатов.

Философия может быть рассмотрена как наука не только с институциональной, но и с познавательной точки зрения. Как и всякая наука, она представляет собой систематическое, специализированное исследование, ограничивающее свою область, оперирующее понятиями, доказательствами, опытными данными, а также методами проверки собственных результатов. Научной является не только попытка

Спинозы доказать геометрически основоположения своей системы, научна также попытка Гегеля, исходя из понятия чистого бытия, лишенного всяких определений, дедуцировать систему категорий, охватывающих всю действительность.

Разумеется, мы можем не согласиться с выводами Спинозы и Гегеля. Мы можем оценить их системы как ошибочные. Но эти оценки, хотя они относятся не только к содержанию, но и к методам этих учений, не

опровергают того факта, что философия как форма систематического специализированного исследования, независимо от того, научно ли ее содержание, представляет собой науку (науку *sui generis*). Было бы грубой ошибкой умалять, недооценивать форму научности, присущую философии на том основании, что она не гарантирует научности содержания. Как известно, законы логики также не гарантируют истинности логически правильных высказываний, но, если высказывания противоречат логике, они ненаучны. Философия

сообразуется с логикой и поэтому форма ее научна, независимо от ее содержания.

Что касается содержания философских учений, то оно крайне разнообразно. Некоторые из этих учений ориентируются на анализ, осмысление, обобщение результатов науки. Такие учения (например, неопозитивизм) являются в определенной мере научными не только по форме, но и по содержанию. Другие учения (например, экзистенциализм) сознательно противостоят наукам и

избирают в качестве предмета своего исследования человеческие переживания, субъективные психические состояния. Конечно, и эти переживания могут быть предметом научного исследования, как это имеет место в психологии. Но экзистенциализм, как правило, игнорирует результаты психологической науки. Содержание экзистенциализма носит антисциентистский характер.

Таким образом, если одни философские учения близки по своей проблематике содержанию научных

исследований, то другие ориентируются на вненаучное содержание и, соответственно этому, на вненаучный подход к исследованию этого содержания. Это относится не только к экзистенциализму, но и к "философии жизни" в целом, а также к религиозно-идеалистическим учениям. Существенное значение вненаучного содержания, так же как и вненаучного подхода не подлежит сомнению. Так, различные направления "философии жизни" значительно обогатили наше

познание "человеческой
реальности".

Форма научности, присущая философии, существенно отличается от присущей наукам научности. Все науки без исключения существуют в рамках разделения исследовательского труда, т.е. каждая наука занимается какой-то частью действительности и является поэтому частной наукой. Частные науки, как бы они не отличались друг от друга по предмету и методам исследования, едины в том отношении, что они являются

именно частными науками. Философия не может быть частной наукой, хотя она и ограничивает предмет своего исследования, исключая из него частные проблемы. Следовательно, форма научности, присущая философии, носит противоречивый характер, ибо она не присуща наукам и потому оказывается по меньшей мере частично вненаучным подходом к исследованию. Анализ философской формы научности показывает, что она оказывается единством научного и вненаучного.

Науки, которые в прошлом основывались на обыденном опыте, все более отдаляются от него благодаря их прогрессу. Философия же, напротив, никогда не теряет интимной связи с этим личностным опытом. Обыденный опыт сообщает нам чрезвычайно важные знания, например, знания о том, что каждый человек рождается и умирает. Мы переживаем радости и горести, по-разному относимся друг к другу, любим и ненавидим, стремимся к достижению различных целей, стареем, болеем и т.д. Было бы наивно полагать, что эти факты, которые пытались осмыслить уже

первые философы, утратили свое значение для современной философии. Правда, эти факты стали, по меньшей мере частично, предметом специального научного исследования. Но лишь в философии тематика обыденного опыта действительно преобладает. Со времени возникновения философии и до настоящего времени судьба человеческого индивидуума, его жизнь и смерть составляют в высшей степени важные философские темы. Для философов позитивистского толка характерно забвение этой гуманистической проблематики. Это же характерно

для всякого сциентизма; его философская нищета состоит не в том, что он ориентируется на проблемы, порожденные развитием науки, а в том, что он недооценивает проблему человека.

Ориентация философии преимущественно на обыденный опыт: анализ его субъективного содержания, изучение тех его аспектов, которые не интересуют науки, специфически характеризует философию. Эта особенность философии носит вненаучный характер, хотя она не противоречит

научному знанию, а дополняет, обогащает его.

Частные науки именно потому, что они частные науки, не образуют мировоззрения. Философия же в отличие от частных наук представляет собой мировоззрение. Правда, существуют различные типы мировоззрений, например, религиозное, поэтическое. Философия в отличие от других типов мировоззрений носит теоретически обоснованный характер. И, во-вторых, философия представляет собой всеобщее

мировоззрение, поскольку оно охватывает природу, общество, человека и вообще все, что человек чувствует и мыслит. Поэтому нужно говорить о философском мировоззрении.

Нельзя сказать, что понятие мировоззрения чуждо наукам. История науки в разные эпохи свидетельствует о том, что в ней наличествуют определенные мировоззренческие ориентиры. Макс Планк, исходя из собственного естественнонаучного опыта, замечает: "Мировоззрение

исследователя всегда участвует в определении направления его исследований".³

Это замечание Планка указывает на черты научности, которые могут быть присущи мировоззрению. Однако в целом мировоззрение, в частности, философское мировоззрение, представляет собой вненаучный феномен. Что составляет суть мировоззрения? Убеждения, основные убеждения, которые не тождественны знанию или вере. Мировоззрение - совокупность основных

человеческих убеждений
относительно природы,
общества, личной жизни,
убеждений, которые играют
интегрирующую, ориентирующую
роль в познании, поведении,
совместной жизни людей.

Всякая философия есть
мировоззрение, несмотря на то, что
значительная часть философов не
считает свою философию (и
философию вообще)
мировоззрением. Вопрос,
следовательно, стоит так: если,
например, представители

философии лингвистического анализа утверждают, что философия не есть мировоззрение, является ли их философия мировоззрением? На этот вопрос возможен, по-моему, лишь один, утвердительный ответ. Нетрудно показать, что эти философы, несмотря на то, что они ограничивают задачи философии исследованием языка, по сути дела высказывают убеждения по всем коренным проблемам научного знания, этики, политики и т.д. То же следует сказать о феноменологии Гуссерля, согласно которой философия - не мировоззрение, а строгая наука.

Существуют различные типы философских мировоззрений и соответственно этому различное отношение между их научными и вненаучными элементами. Это позволяет определить философское мировоззрение как единство научного и вненаучного познания.

	Научная	сторона
философского		мировоззрения
проявляется в том, что оно учитывает		
достижения частных наук, обобщает		
их.		
	Вненаучная	сторона
философского		мировоззрения

проявляется в личности философа,
которая неизбежно в этом
мировоззрении отражается.

Правильно утверждает Фихте:
"Какую кто философию выберет,
зависит поэтому от того, какой кто
человек: ибо философская система -
не мертвая утварь, которую можно
было бы откладывать или брать по
желанию, она одушевлена душою
человека, обладающего ею". 4

Фихте, таким образом,
подчеркивает субъективную,
личностную сторону философского
мировоззрения, т.е. его вненаучную
определенность, которая, как
правило, отсутствует в тех

мировоззренческих выводах, которые делаются в частных науках. В научном (особенно естественнонаучном) исследовании личность исследователя, его дарование и другие черты играют, конечно, большую роль в деле достижения конечных результатов исследования. Но личность исследователя не проявляется в содержании результатов исследования, объективность которых носит безличный характер. Совершенно иная ситуация в философии: здесь личность философа проявляет себя в выборе

направления исследования, в
выводах, к которым он приходит.

Частные науки, ограниченные
предметом своего исследования,
ставят перед собой частные
проблемы и решают их рано или
поздно, упраздняя тем самым эти
проблемы. Такой ситуации не может
быть в философии, проблемы
которой никогда не получают
окончательного решения. Прогресс в
философии - осмысливает,
углубляет, конкретизирует эти
проблемы, обогащает их новым
содержанием, ставит их по-новому.

Это объясняется самой природой философских проблем. Философские проблемы отличаются оптимумом всеобщности. Что такое истина? Что такое знание? Что такое закон? Что такое человек? Что такое мир? Частные науки, как правило, избегают этих вопросов, так как у них нет на них ответа. Представителя частной науки интересуют лишь определенные истины, определенные законы, определенные объекты вообще. Но это как раз и свидетельствует о том, что частным наукам не хватает вненаучного, однако же не чуждого наукам, философского подхода к научным

проблемам. Таким образом, если частные науки ограничивают объекты своего исследования в рамках конечного, то философия, напротив, стремится к познанию бесконечного, которое столь же познаваемо, сколь и непознаваемо. Однако непознаваемость бесконечного отличается от непознаваемости кантовских "вещей в себе", так как бесконечное, которым занимается философия, по меньшей мере частично познаваемо. Правда, всегда остается и будет существовать нечто непознанное, непознаваемое, по меньшей мере, в данных условиях, но тем самым

открывается непреходящая
перспектива познавательной
деятельности. следовательно,
конечное и бесконечное,
познаваемое и непознаваемое
находятся в некотором единстве. И то
же самое можно сказать о научном и
вненаучном не только в философии,
но и в частных науках. Это значит,
что вненаучное не тождественно с
ненаучным, антинаучным.
Вненаучное чрезвычайно
многообразно; оно частью
родственно наукам, частью же
чуждо им. Главный признак
вненаучного состоит в том, что оно
находится вне компетенции науки,

во всяком случае на данном этапе ее развития. С этой точки зрения многое из современного содержания наук находилось в прошлом в сфере вненаучного познания.

Предметом исследования частных наук являются специфические законы специфической области явлений. Понятие абсолютно всеобщего закона, закона, одинакового для всех явлений, закона обуславливающего единство всего существующего, чуждо частным наукам. Между тем, философия разрабатывает понятие

единства мира, мира как целого, понятие всеобщей связи всех явлений. Такое понятие может быть рассматриваемо как недостижимый идеал научного познания. однако достижения частных наук свидетельствуют о том, что приближение к такому идеалу знания постепенно осуществляется.

Понятие закона является центральным понятием в каждой частной науке. Закон характеризует последовательность явлений, их каузальное отношение. Но можно ли сказать, что законы, открываемые

частными науками, познают сущность явлений? Ответ на этот вопрос, конечно, зависит от того, что понимают под сущностью. Гегель в "Науке логики" показал, что сущность есть сложная, многогранная категория, которая включает в себя тождество, различие, противоречие, основание, причинность, субстанциальность, необходимость и т.д. Если принять такое понятие сущности, то следует признать, что оно совершенно чуждо наукам. И действительно, категории сущности в этом многозначном смысле нет места в лексиконе частных наук, хотя

они иногда и ставят вопрос "почему?". Философия в отличие от частных наук не может обойтись без категории сущности. Философия может быть даже определена как учение о сущности, хотя это и не исчерпывает ее содержания. Очевидно также и то, что частные науки исследуют различные стороны сущности или существенные черты явлений. Поэтому философское понятие сущности разрабатывается на основе научных данных, но вместе с тем выходит за их границы. Понятие сущности - наглядный пример единства научного и вненаучного, единства, которое

имеет место не только в философии,
но и в частных науках.

Сущность - категория
бесконечности, ибо сущность
любого явления предполагает свою
сущность. Речь тем самым идет о
сущности сущности, но и это
понятие предполагает свою
сущность. Отсюда следует вывод,
что исследование сущности никогда
не может быть завершено; мы всегда
будем переходить от одного уровня
сущности к другому, более
глубокому. Такой путь познания
специфически характеризует

философское исследование, его
вненаучные черты.

Существенной определенностью
философии, которая принципиально
отличает ее от частных наук,
является плюрализм философских
учений, существующий со времени
возникновения философии.
Философия по самой своей природе
возможна лишь как множество
философских учений, которые, как
правило, исключают друг друга. Речь,
следовательно, идет не просто о
разногласиях между философами, а
о принципиально различных

философских системах. Эти различия настолько существенны, что нет и не может быть общепринятого определения понятия философии, несмотря на то, что философские тексты можно без труда отличать от текстов нефилософских.

Гегель, несомненно, ошибался, пытаясь гармонизировать историю философии, утверждая, что все философские системы являются "одной философией, находящейся в процессе развития".⁵ Однако, тот же Гегель утверждал, что каждая

философская система "существовала и продолжает еще теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты одного целого".⁶ Это утверждение, подчеркивая единство философии, нисколько не отрицает плюрализма философских систем. В другом месте Гегель утверждает, что каждая философия "совершенно тождественна со своей эпохой"⁷. Но исторические эпохи, на протяжении которых развивалась философия, качественно отличаются друг от друга. Отсюда следует, что в разные исторические

эпохи существуют существенно отличные друг от друга философии. Несмотря на это, Гегель продолжает настаивать на том, что "во все времена существовала только одна философия".⁸

Таким образом, гегелевскую интерпретацию развития философии нельзя назвать последовательной. Однако непоследовательность Гегеля весьма содержательна, ибо плюрализм философских учений не исключает единства философии, но это единство весьма противоречиво. Следует поэтому

согласиться с Г.Мartiном, который, анализируя гегелевскую концепцию истории философии, приходит к выводу о неизбежности плюрализма философских систем: "То, что существует множество противостоящих друг другу философий и то, что они, по-видимому, всегда будут бороться друг против друга, - это является фактом. Но этот факт не является, с диалектической точки зрения, недостатком; это, скорее, необходимость. Для философии действительно существенно, что существует много философий. Философия может существовать

лишь как множество философий" ⁹ .
Этот вывод я бы назвал современным
пониманием сущности философии в
отличие от точки зрения классиков.

Классики философии,
стремившиеся превратить
философию в систему научного
знания, осуждали плюрализм
философских учений как нечто
принципиально несовместимое с
императивом истинной философии,
с принципом научности. И
действительно, в этом плюрализме
особенно отчетливо, наглядно
выявляется качественное отличие

философии от частных наук, ее
вненаучная характеристика. Однако
классики философии не видели
того, что в этом плюрализме
философских учений получает свое
выражение многообразие, богатство
философских идей, непрерывный
творческий процесс. В истории
философии одновременно даны все
стадии предшествующего
философского развития. Здесь мы
имеем единственную
интеллектуальную плоскость, в
которой мыслители разных эпох
встречаются подобно
современникам. Мы можем задавать
вопросы нашим предшественникам,

и хотя отвечать на эти вопросы приходится нам самим, философия прошлого помогает нам отвечать на эти, современные вопросы.

С точки зрения современности, негативное отношение к плюрализму философских учений следует считать уже преодоленной, устаревшей концепцией. Было бы поэтому большой ошибкой представлять плюрализм философских учений как исторически преходящую характеристику развития философии, т.е. определенность, которая лишь постольку существует,

поскольку развитие философии еще не увенчалось последней, окончательной системой, абсолютной истиной в последней инстанции.

Здесь возникает вопрос: оправданно ли существование ненаучных форм философии в эпоху научно-технической революции, когда наука действительно стала эталоном для познавательной деятельности? На этот вопрос следует ответить, что ненаучная философия не испрашивает права на существование. Она существует

подобно тому, как существуют ненаучные эмоции, чувства, переживания, т.е. безотносительно к научным данным. Суть дела состоит в том, что сознание человеческого индивида, его психика в целом не имеют научного характера, хотя человек усваивает в процессе воспитания и образования научное знание.

Не следует также выпускать из виду, что религия представляет собой существенно содержание сознания людей. Религия исторически была первоисточником

философии, она и в настоящее время является одной из основ философских учений. На почве религии возникла проблематика телеологии, которая в настоящее время разрабатывается не только в философии, но и в специальных науках. Проблема веры и знания является и теологической, и научной, и философской проблемой, которая вместе с тем носит также и вненаучный характер.

Плюрализм философских учений свидетельствует о том, что философские идеи, в особенности

принципы философских систем, не устаревают, не теряют своей актуальности в ходе истории. Это принципиально отличает историко-философский процесс от истории научных знаний. М.Геру, лидер французской "философии истории философии", не без основания утверждает, что прошлое науки, в отличие от прошлого философии, постоянно обесценивается его настоящим. Поэтому проблема истории философии - это проблема "возможности философии как множества философий, несводимых друг к другу, неразрушимых, так как

они вечно остаются ценными для философской рефлексии" ¹⁰ .

Философский скептицизм, констатируя наличие множества исключаящих друг друга философских убеждений, постоянно приходил к пессимистическому выводу о принципиальной несостоятельности философии. На этом примере мы видим, как правильная констатация фактов приводит к ошибочному выводу. Развитие философии опровергает философский скептицизм и его пессимистический вывод, так как

благодаря этому развитию
философия обогащается новыми
идеями.

Подведем итоги. Философия как
систематическое,
специализированное исследование,
оперирующее понятиями,
доказательствами, фактами, является
по своей форме научным
исследованием, наукой *sui generis*.
Это обстоятельство объясняет и
оправдывает положение философии
в системе университетского
образования. Однако философия в
отличие от наук характеризуется и

вненаучными чертами. Научное и вненаучное в той форме, в какой оно существует в философии, представляют собой лишь относительные противоположности, которые образуют единство. Эпистемологический анализ наук может и должен показать, что и в них имеет место вненаучный элемент, который находит свое выражение в убеждениях и в верованиях ученых. С этой точки зрения, противоположность между философией и частными науками не обязательно исключает их противоречивое единство.

Таким образом, я прихожу к выводу, который существенно отличается от тех воззрений, которые я, как и другие философы-марксисты, неоднократно излагал, обосновывал в моих прежних работах. Наряду с философскими учениями, теоретически обогащающими достижения наук и общественной практики, будут, по-видимому, всегда существовать и философские учения, не ориентированные на результаты научных исследований, но отражающие многообразие интересов, потребностей, культур разных народов, социальных групп и

т.д. С этой точки зрения и
необходимо, на мой взгляд,
разрабатывать адекватное
понимание непреходящего значения
плюрализма философских учений.

Примечания:

1. Hegel. Philosophische
Propadeutik. Sämt. Werke, Bd.3.
Stuttgart, 1927. S.142.

2. Kant. Anfangsgründe der
Naturwissenschaften. Sämt. Werke,
Bd. VIII. S. 190.

3. Planck M. Wege zur
physikalischen Erkenntnis.
Stuttgart, 1949. S. 285.

4. Фихте Г. Первое
введение в наукоучение. Избр.
соч., т.1. Москва, 1916. С. 424.

5. Гегель. Соч., т.ХІ,
М.,1935. С. 514

6. Гегель. Соч.,т.ІХ,
М.,1934. С. 40.

7. Там же. С. 55.

8. Гегель. Соч.,т.ХІ. С.518.

9. Martin G. Allgemeine
Metaphysik. Ihre Probleme und
ihre Methode. Berlin, 1965. S 283.

10. Gueroult M. Le problème de la
ligimité de l'histoire de la philosophie //
La philosophie de l'histoire de la
philosophie. Rom-Paris, 1956. P.51.
Точку зрения Геру хорошо
иллюстрирует Ж.Мэр, который
пишет: " Физика Аристотеля так же,
как и физика Декарта мертва, но
картезианство и аристотелизм
продолжают цвести" (Maire J. Une
régression mentale. D'Henri Bergson ä
Jean-Paul Sartre. Paris, 1959. P. 19).
Убедительное утверждение!

А.М.Руткевич
Научный статус психоанализа

Завершая курс лекций по введению в психоанализ, Фрейд писал: "Я думаю, что психоанализ не способен создать свое особое мировоззрение. Ему и не нужно это, он является частью науки и может примкнуть к научному мировоззрению. Но оно едва ли заслуживает столь громкого названия, потому что не все видит, слишком несовершенно,

не претендует на законченность и систематичность. Научное мышление среди людей еще молодо, слишком многие из великих проблем еще не может решить. Мировоззрение, основанное на науке, кроме утверждения реального внешнего мира, имеет существенные черты отрицания, как-то: ограничение истиной, отказ от иллюзий. Кто из наших современников недоволен этим положением вещей, кто требует для своего успокоения на данный момент большего, пусть приобретает его, где найдет. Мы

на него не обидимся, не сможем ему помочь, но не станем из-за него менять свой образ мысли".

В этой лекции ("О мировоззрении") мы обнаруживаем ряд взаимосвязанных мыслей:

а) Научное мышление молодо и несовершенно, оно не открывает последних тайн мироздания, поскольку опирается на опыт, а не на умозрение. Фрейд является "агностиком" в точном смысле этого слова: он отвергает "гнозис", т.е. интуитивно-спекулятивное постижение

трансцендентной реальности.
"Научное мировоззрение"
рождается из коллективной
деятельности научного
сообщества, представляет собой
ту опытную картину мира,
которую получили науки. Это
мировоззрение не является
законченной системой,
поскольку любая система такого
рода оказывается опровергнутой
следующим этапом научного
поиска.

б) Научное мировоззрение
поэтому ограничено,
представляет собой, скорее,
отрицание, чем утверждение

какой-то позитивной системы. Наука "ограничивается истиной", она отрицает иллюзии, кладет запреты. Здесь Фрейд указывает на важные черты науки Нового времени. Для непосредственных ее предшественников, типа Парацельса, ничего невозможного не было: сорванная в Валенсии роза может в одно мгновение быть перенесена в Альпы, причем это никакое не "чудо", а "естественная магия", которая не знает физических запретов. Первое, что сделала наука

Галилея и Декарта, это наложение запретов, объявление многого невозможным. Отказ от иллюзий означает не только оставление мечтаний о гностическом постижении Плеромы, но и реалистическую оценку познавательных способностей человека. Наука считается с реальностью, которая могущественнее человека, а потому научное мировоззрение не подменяет своими понятиями законов, по которым работает космос.

в) Однако, в природе человека заключено стремление

к чему-то большему. Он желает находиться в гармонии с внешним и внутренним миром, он хочет знать тайны Вселенной и собственной души. Более того, он требует "успокоения" от тех страхов, которые вызывают у него небытие позади него и небытие впереди. У одних великих мыслителей звездное небо над головой вызывало чувство удивления (Аристотель, Кант), у других - энтузиазм (Бруно), у третьих - страх (Паскаль). Наука не знает этих сильных чувств, она их даже опасается, поскольку они

способствуют проекциям наших "самых страстных желаний" на космос. Это ведет к иллюзиям, воплощением которых всегда была религия. Правда, такого успокоения можно искать и на других путях, и в "Недовольстве культурой" Фрейд дает длинный список таких "стратегий" - от наркотиков до совета Вольтера "вскапывать свой сад". За исключением науки (отчасти искусства) все они признаются неудовлетворительными. Религия является наихудшей не в силу одной лишь иллюзорности, но потому, что

она претендует на уникальность и общеобязательность. В религии Фрейд видит неизжитый остаток нашего детства, проекцию инфантильных желаний на внешний мир. Взрослый человек живет по "принципу реальности", а это значит, что он живет без надежды. Наука соответствует взрослому состоянию человечества - в некоторых работах он буквально воспроизводит известную схему истории О.Конта, с тем отличием, что для Фрейда "детство человечества" по

биогенетическому закону
воспроизводится в детстве
каждого индивида.

"Позитивная" стадия развития
человеческого знания связана с
системой научного знания,
изгоняющего и детские чаяния,
и религиозно-мифологическое
мировоззрение.

г) Фрейд неоднократно
критически отзывался о
философии, которая занимается
"фабрикацией
миросозерцаний". Философия
претендует на окончательную
истину, но она держится
иллюзии, будто мы можем

получить связную картину мира путем спекуляции.

Методически, она заблуждается, переоценивая познавательное значение логических операций, признавая интуицию в качестве источника знания. Еще хуже те направления философии, которые характеризуются Фрейдом как "анархизм" и "нигилизм". Отрицание научной истины в релятивистских школах философии вдет к саоубийству разума. Более того, конечной целью этих школ является восстановление в своих правах донаучной мифологии:

"Устранение науки освобождает место для распространения какого-нибудь мистицизма или же вновь прежнего религиозного мировоззрения". Помимо личных конфликтов, главной причиной болезненного разрыва с Юнгом были идйные расхождения: Фрейд говорил о "черной грязной яме оккультизма" и подчеркивал, что с эзотеризмом психоанализ не имеет ничего общего (психоаналитики являются "неисправимыми механицистами и материалистами"). Тот же Юнг не случайно обосновывал свой

отход от Фрейда скептическими тезисами (Кант и Шопенгауэр прочитывались Юнгом в духе скептицизма). Иными словами, Фрейд видел в теоретико-познавательном "анархизме" угрозу для научного мировоззрения, причем не столько в самих нигилистических теориях релятивистов (они самоубийственны), сколько в том, что такой "анархизм" ведет к восстановлению религиозного мировоззрения. (Если бы ему довелось читать труды такого "анархиста", как Фейерабенд

или писания нынешних "постмодернистов", то Фрейда, скорее всего, возмутило бы то, что он является одним из "классиков" для сегодняшнего "постмодерна").

д) Релятивизм для Фрейда несостоятелен потому, что наука накопила определенную совокупность истин, которые не отменяет никакой скепсис: "в более старых и более зрелых науках уже существует фундамент, который только модифицируется и расширяется, но не упраздняется". Фрейд придерживался

кумулятивистского понимания истории науки, которая на "медленном, нащупывающем, трудном" пути по кирпичику строит здание научной картины мира.

е) Поэтому психоанализ для Фрейда не имеет какого-либо своего мировоззрения. Психоанализ является частью науки, а потому он "может примкнуть к научному мировоззрению". Свои открытия Фрейд сравнивал не с философскими учениями, но с открытиями Коперника и Дарвина. "Как специальная

наука, как отрасль психологии - глубинной психологии, или психологии бессознательного - он совершенно не способен выработать собственное мировоззрение, он должен заимствовать его из науки".

Таким образом, Фрейд считал психоанализ частью науки, и если придерживался какой-либо философской традиции, то это была традиция материализма и натурализма. Его похвальное слово цивилизации в "Недовольстве культурой" чуть ли не дословно воспроизводит поэму Лукреция,

аргументы против религии в
"Будущем одной иллюзии" почти
полностью совпадают с
"Сущностью религии"
Фейербаха (ссылок на него нет,
но известно, что в молодости
Фрейд прочитал все полное
собрание сочинений Фейербаха
и в письмах той поры очень
высоко его оценивал).
Любопытно, что в тех же
лекциях он упрекает марксизм
за недостаточную
"материалистичность",
поскольку марксизм является
"отголоском... темной
гегелевской философии".

Однако, хорошо известно то, что психоанализ вполне совместим с совсем иными философскими системами: гностическое богословие Юнга или Daseinsanalyse Бинсвангера или Босса в психотерапевтической практике мало чем отличаются от ортодоксального фрейдизма. Собственно говоря, любые научные концепции могут осмысляться в терминах как натурализма, так и спиритуализма, а потому ни одна конкретная научная дисциплина не является

доказательством истинности или ложности того или иного философского воззрения. Вопрос о научном статусе психоанализа лежит "по ту сторону" философских предпочтений Фрейда или кого-либо из "раскольников" или "сектантов".

Фрейд был очень хорошо знаком с естествознанием прошлого века, он начинал как исследователь в физиологической лаборатории Э.Брюкке и до создания психоанализа уже пользовался известностью как

нейрофизиолог. Создавая психоанализ, он отказался от сведения психических процессов к физиологическим, но предлагаемые Фрейдом модели психики несут на себе следы жесткого детерминизма и механицизма: "первичные процессы" причинно обуславливают "вторичные", второй закон термодинамики становится чуть ли не психологическим законом при обосновании "инстинкта смерти" в "По ту сторону удовольствия". К.Бюлер хорошо определил стиль мышления

Фрейда - Stoffdenker.

Наблюдаемые явления и процессы понимаются Фрейдом как субстанции, превращаются в "количества энергии", которая "нагружает" любое психическое явление. О другой особенности мышления Фрейда писали многие его критики. От конкретных наблюдений он переходил к смелым обобщениям, но полученные по индукции и на основании сравнительно небольшого числа наблюдений гипотезы превращались в догматы, к которым он приспособлял

дальнейшие наблюдения. На это обратил внимание еще К.Ясперс в своей "Общей психопатологии": высоко оценивая отдельные частные гипотезы Фрейда и собранный эмпирический материал, Ясперс указывал на фантастичность многих обобщений. Известно, что в дальнейшем Ясперс сравнивал психоанализ с марксизмом и расовой биологией, причем его аргументы против психоанализа по существу [\[1\]](#) не отличаются от известных критических

высказываний философа совсем иной ориентации, К.Поппера.

Ограниченность
неопозитивистских критериев
демаркации научного и
ненаучного (будь то
верификация или
фальсификация) не означает
того, что эти критерии вообще
лишены содержания. Факт и его
интерпретация настолько слиты
в психоанализе, что проверка
высказываемых
психоаналитиками
общетеоретических
высказываний независимыми от
них опытными данными

является невозможной.

Применяя практически те же самые методы, ортодоксальные фрейдисты, сторонники Юнга, Адлера или Хорни приходят к совершенно различной картине психических процессов:

предзаданная теорией картина внутреннего "пространства" обнаруживается пациентами в своего рода инсайте, приносящем освобождение от невротических симптомов. Но один открывает в инсайте, что у него "Эдипов комплекс", а другой обнаруживает у себя какой-нибудь архетип

коллективного бессознательного типа "Анимы". Конечно, для психотерапевта главным является выздоровление пациента, но психотерапевтические методы практиковали и шаманы, и жрецы разных религий, и месмеристы, да и нынешние "целители" могут придерживаться совсем иных, чем психоанализ, воззрений. В инсайте в качестве истины люди на протяжении истории принимали самые различные и зачастую противоположные друг другу учения. Многие

психоаналитики указывают на то, что психоаналитическая интерпретация дает связный рассказ того, что ранее было бессвязным и угрожающе хаотичным для пациента. Он принимает этот рассказ как истинную картину его прошлого и настоящего. Но помимо того, что эти картины оказываются различными у психоаналитиков разных "церквей" и "сект", когерентность не является самодостаточным критерием истинности. Связную картину давала и система Птолемея, и алхимия; астрология или

хиромантия также дают связный рассказ о прошлом, настоящем и даже будущем своих "пациентов".

Другой аргумент Поппера получил самую широкую известность. Речь идет об известном высказывании Фрейда, полагавшего, что психоанализ вызывает возражения в силу бессознательного сопротивления ему со стороны тех, кто не желает признавать у себя наличия открытых психоанализом комплексов. Конечно, среди критиков

психоанализа были лица такого рода, вроде тайного советника медицины Вейгандта, оборвавшего дискуссию о психоанализе словами:

"Психоанализ относится к ведомству не науки, но полиции". Тем не менее, и сам Фрейд, и его последователи слишком часто прибегали к типичной аргументации *ad hominem*: противники психоанализа критикуют его из-за своих "комплексов", высказываться о психоанализе могут лишь те, кто его прошел. Часто критики психоанализа

оцениваются его адептами как невротики или психотики, а иногда прямо обвиняются в антисемитизме. В качестве примера можно привести волну публикаций германских психоаналитиков в ответ на появление книги Д.Циммера (редактора либерального еженедельника "Die Zeit", поклонника Поппера и Набокова). Собранные Циммером во втором издании отклики психоаналитиков дают превосходную картину доныне господствующей среди аналитиков тенденции сведения

критики к психологическим проблемам у оппонентов. В этом отношении они напоминают сторонников тоталитарных идеологий или религиозных сект: "вечные истины" марксизма отрицают "платные агенты буржуазии", критик какого-нибудь "Белого братства" одержим дьяволом и т.д.

Сравнения
фрейдистской ассоциации с церковью, а различных соперничающих групп сектами вполне допустимы, поскольку отлучения и проклятия

практиковались в психоанализе вплоть до самого последнего времени, а биографии Фрейда больше напоминают агиографии. Конечно, в психоанализе нет инквизиционных трибуналов для "еретиков" или "идеологических отделов" для "диссидентов", но отлученный от "движения" аналитик может быстро потерять своих клиентов, а то и право на психотерапевтическую практику. Так что усвоенные по ходу Lehranalyse верования подкрепляются средствами

социального контроля и
возможными санкциями а
инакомыслие. Не было
случайностью и то, что Фрейд
создал "тайный комитет",
призванный следить за
"чистотой веры" в рядах
психоаналитиков.

Исключая
идеологизированную науку в
СССР ("лысенковщина" и т.п.),
ни одно научное сообщество не
сравнится с психоанализом по
своему догматизму и
закрытости для критики.
Разумеется, не следует
идеализировать научное

сообщество, в котором есть конкуренция не только идей, но и людей, наделенных всеми человеческими (иногда "слишком человеческими") недостатками. Вряд ли научное сообщество может служить и образцом "открытого общества", как то получается у Поппера. Тем не менее, когда речь идет о психоанализе, мы сталкиваемся с сообществом, которое по-прежнему закрыто для диалога с представителями других наук; основные теории принимаются как символ веры, а это не вполне отвечает тому, что

Фрейд называл "единым научным мировоззрением".

Сама по себе организация психоаналитического сообщества как, скорее, церкви или политического движения, чем научной корпорации, еще ничего не говорит относительно содержания психоаналитической теории. Вполне представимо сообщество, тоталитарными методами навязывающее какую-нибудь истинную научную теорию и преследующее "еретиков", которые

придерживаются ложных концепций. Но даже в таком (гипотетическом) случае крайне маловероятным будет развитие данной теории, поскольку принятые в качестве догматов положения редко пересматриваются.

Трагикомичность нынешнего положения психоанализа заключается в том, что его сторонники, получившие современное медицинское или психологическое образование, прекрасно знают, что развитие естествознания опровергло целый ряд фундаментальных

положений Фрейда, но отказ от этих положений потребовал бы пересмотра практически всех разделов психоаналитической теории. В качестве примера можно привести ламаркистские тезисы Фрейда, без которых он считал невозможным психоанализ, поскольку тогда рушатся все его аналогии между неврозами, детскими влечениями и социальными явлениями. (Все они предполагают крайне широкую трактовку биогенетического закона, а аналогии между филогенезом и онтогенезом

предполагают у Фрейда, что психический опыт индивида оставляет следы в памяти рода).

Другим примером может служить теория памяти Фрейда, полагавшего, что память индивида сохраняет все с ним происходившее с самого раннего детства, тогда как забывание является результатом вытеснения. Современные теории памяти это недвусмысленно отрицают. Зарождение так называемой "автобиографической памяти" относится примерно к 3-4 годам, когда ребенок овладевает

языком и способностью
вспоминать прошлое, обсуждая
его с другими. О более раннем
периоде у нас сохраняются лишь
отдельные эпизоды, и связано
это не с вытеснением, а с
отсутствием памяти о тех
"бурных влечениях", которые
Фрейд приписывает раннему
детству. Даже если бы у нас
были страстное влечение к
матери и ревность к отцу, то мы
ничего о них не помним не из-за
вытеснения, а по причине
отсутствия автобиографической
памяти. То, что "вспоминается"
на сеансах психоанализа,

оказывается не памятью, а проекцией более позднего опыта на раннее детство (а то и результатом внушения со стороны психоаналитика). Но если теория памяти Фрейда не верна, то утрачивается вообще какая бы то ни было возможность говорить об оральной или анальной стадиях развития либидо. Ни физиология, ни прямые наблюдения над детьми не дают нам свидетельств перехода либидо от одной эрогенной зоны к другой (за исключением того, что все сосут палец и

подолгу сидят на горшке). Если младенческая амнезия поставлена под сомнение, то возникает множество вопросов по поводу толкования сновидений, классификации неврозов и психозов (они связаны с инфантильными фиксациями либидо), не говоря уж о спекуляциях по поводу "орально-каннибалистической" ступени в истории человеческого рода. Безусловно, открытием Фрейда было то, что часто забывание (как и прочие *Fehlleistungen*) связано с вытеснением. Но такое

ограничение психоанализа
отдельными случаями
забывания подобной природы
(тогда как остальное забывается
по иным причинам) ведет к
утрате важнейших положений
Фрейда. Более того,
воспоминания пациентов о
раннем детстве в таком случае
относимы к ложной памяти: мы
ярко помним о детских годах то,
что было нам рассказано, хотя
часто этих событий вообще не
было. Пример такой памяти
приводит Пиаже: потерявшая
коляску с ребенком бонна
выдумала рассказ о похищении

ребенка, и сам Пиаже сохранял об этом похищении ярчайшие воспоминания, пока, встретившись с постаревшей нянькой в зрелом возрасте, он не узнал, что никакого похищения не было.

Воспоминания пациентов психоаналитиков о влечениях раннего детства можно отнести именно к категории ложной памяти. Разумеется, это ничуть не мешает аналитикам добиваться улучшения состояния своих пациентов, вспоминаящих кто об Эдиповом комплексе, кто о еще

более ранних периодах, вплоть до родовой травмы. Включение псевдо-воспоминания в автобиографическую память может вызвать сильнейшие эмоции, трансформацию основных установок, и вслед за болезненной регрессией в это воображаемое детство может последовать исчезновение невротических симптомов и трудностей в адаптации к внешним условиям. Нечто сходное происходит с "пациентом" шамана, которому тот "возвращает" украденную душу, или "клиентом" экзорциста,

изгоняющего вселившегося беса. Известно, что не только Христос и апостолы возвращали зрение. Светоний описывает, как не слишком благочестивый император Веспасиан (прославившийся своим "деньги не пахнут") послунил палец, провел по глазу слепца - и тот узрел. В Александрии, где это происходило, продолжали верить в божественность фараонов и императоров. Современные исследования показывают, что магические исцеления прикосновением королевской руки были широко

распространены в Европе в сравнительно недавнее время. В Англии она имела широчайшее распространение еще в 17 веке [\[i\]](#) (а в рудиментарных формах просуществовала вплоть до середины 19 в.). Но от того, что пациенты верят лечащему врачу и принимают предлагаемую им картину их прошлой жизни, еще никак не следует, что воспоминаемое действительно было, а упорядоченный рассказ пациента о собственных детских переживаниях имеет малейшее отношение к самим этим переживаниям.

Фрейд считал психоанализ частью "единого научного мировоззрения", но он все дальше расходится именно с естественными науками. В этих условиях возможны три стратегии сохранения психоанализа в ряду научных дисциплин. Первая из них сводится к тому, что психоаналитики негласно перестают повторять наиболее спорные тезисы Фрейда, не вынося сора из избы, кое-что меняют в метапсихологии, но оставляют в неприкосновенности все

остальное здание теории. Эта позиция господствует в рамках фрейдистской ассоциации, где, при подчеркнутом почитании Фрейда, были пересмотрены многие его положения.

наилучший пример такой стратегии дает эго-психология. Такие теоретики, как Г.Гартман и Д.Рапопорт приложили немалые усилия для того, чтобы приспособить психоанализ к академической психологии и психиатрии. Гартман обосновывал принадлежность психоанализа к номологическим дисциплинам

(Erlaerungswissenschaft und Beobachtungswissenschaft), он даже называл психоанализ "естественной наукой о душевном" (Naturwissenschaft vom Seelischem), предметом которой является поведение (Gegenstand der Psychoanalyse ist das Verhalten). Если Фрейд понимал "научность", скорее, интуитивно, чем строго-методологически, то "эго-психологи" попытались применить процедуры и критерии логического позитивизма, обосновывая статус психоанализа как

номологической науки,
открывающей закономерности
человеческого поведения.

Подобно всем ученым,
психоаналитик высказывает
гипотезы, проверяемые в опыте
наблюдения. Психоаналитик
способен предсказывать
будущее поведение пациента и
протекание лечения, имеющего
строгие установленные стадии.
Поэтому психоанализ
развивается ко все более
точному знанию и он совместим
с экспериментальной
психологией. Уменьшив
значимость влечений "Оно",

подчеркивая самостоятельность "Я" как инстанции, которую можно "усилить" в процессе психоанализа, "эго-психологи", конечно, не отказались от доктринальных тезисов Фрейда, но в значительной мере их релятивизировали. Обо всех влечениях мы знаем по их репрезентациям в психике; влечения сами по себе вообще не входят в сознание. Поэтому конфликты имеются между различными представлениями "Я", а не гипотетическими влечениями. Эти представления вполне можно толковать как

феномены или факты сознания, бессознательное не является какой-то локализуемой "внизу" сущностью, а отношение сознания и бессознательного можно понимать функционально, а не субстанциалистски, как то было у Фрейда.

Тем не менее, такая подгонка психоанализа к нормам научности логического позитивизма оказывается несостоятельной уже потому, что психоаналитик вообще не "наблюдает" поведения своего пациента. Он лежит на кушетке

и проговаривает свои ассоциации, рассказывает сновидения, психоаналитик не видит даже выражения его лица. Высказывания пациента о своем прошлом аналитик не может проверить на истинность или ложность, относятся ли они к его детству или к нынешним отношениям с другими людьми. Этого он не может сделать и в силу принципиальной невозможности проверки большей части утверждений, и в силу врачебной этики. Более или менее прогнозируемыми являются только реакции

пациента на позицию аналитика ("перенос" и "контр-перенос"). К тому же наблюдения психоаналитика не являются интерсубъективными: вместе со сменой аналитика (даже принадлежащего к той же церкви) может радикально поменяться диагноз, толкование симптомов и сновидений пациента. Представим себе номологическую дисциплину, в которой при смене наблюдателя меняются не только гипотезы или интерпретации наблюдений, но и сами наблюдения, а наблюдаемым

"поведением" называется поток высказываний "объекта", ни одно из которых в принципе невозможно проверить.

При этом мы понимаем, что аналитик по ходу такой длящейся годами "беседы" очень многое узнает о пациенте. Но какого рода знание он получает? Длящийся уже несколько десятилетий спор между сторонниками "объяснения" и "понимания" в науках о человеке обуславливает две более радикальные стратегии реформирования психоанализа, нежели та, что господствует

среди большинства членов
психоаналитической
ассоциации.

Самый радикальный
пересмотр психоаналитической
теории был предложен
Грюнбаумом, который в
результате дотошного
методологического
исследования пришел к выводу,
что метапсихологию Фрейда
уже ничто не спасет. Научный
статус в психоанализе имеют
некоторые частные гипотезы,
организующие клинический
опыт психотерапевтов. Он мало
чем отличается от врачей других

специальностей, поскольку врач, в отличие от работающего в лаборатории ученого, всегда имеет дело с конкретными проявлениями общих закономерностей. Опытный врач обладает тем, что часто называется "интуицией", но что является на деле способностью по отдельным симптомам устанавливать их причины. В отличие от врача, имеющего дело с соматическими заболеваниями, психотерапевт никогда не может обратиться в лабораторию за каким-то биохимическим анализом,

подтверждающим гипотезу о
больных печени или желудке.
Но в часто повторяющихся
симптомах имеются
определенные закономерности,
и те же свободные ассоциации
ведут к неким "болевым
точкам", конфликтам,
являющимся причинами
страданий. Окончательного
подтверждения диагноз
аналитика никогда не получает,
но он прибегает ко вполне
рациональным процедурам
объяснения, а используемые им
категории организуют и
направляют лечение. Кроме

того, некоторые частные гипотезы психоанализа получили подтверждение во внеклинических наблюдениях и экспериментах. Вывод Грюнбаума не утешителен для психоанализа: нужно отбросить практически всю метапсихологию, сохранив лишь то, что получило подкрепление с помощью внеклинических наблюдений или соответствует общим для всей медицины критериям научности. Все остальное - устаревшие сказки для полубообразованных выпускников колледжей,

считающих, что у них "есть" бессознательное только потому, что об этом написано в популярной книжке или статье какого-нибудь шарлатана, получившего от других невежд и обманщиков Ph.D. , но не имеющего представления о современной науке.

Сходной позиции придерживаются многие другие критики психоанализа, которые не отрицают эвристической ценности наблюдений Фрейда, хвалят психоанализ за накопление многочисленных данных о поведении и

мышлении невротиков, но с порога отметають все претензии психоанализа на установление законов психики. Ни Ясперс, ни Поппер не отрицали плодотворности эмпирических наблюдений Фрейда, не отвергают их (вопреки аргументам *ad hominem* со стороны психоаналитиков) и такие авторы популярных "разоблачений" фрейдизма, как упоминавшийся выше Д.Циммер или Э.Геллнер [\[ii\]](#). Но все эти ценные наблюдения требуют совсем другой теории, свободной от мифологических

сущностей и вольного смешения натуралистических и менталистских понятий.

Психоаналитическая терапия может оставаться той же самой, но теоретическое обоснование со временем неизбежно обретет черты нормальной номологической дисциплины.

Подобная перспектива вряд ли устраивает большинство психоаналитиков, а наиболее проницательные из них прямо пишут, что каждой существующей терапии соответствует своя теоретическая база.

Бихевиористская терапия имеет в качестве фундамента бихевиористскую же теорию. Если психоаналитики примут в качестве истинной теории, скажем, какой-нибудь вариант когнитивной психологии или бихевиоризма, то им придется пересмотреть и свою практику. А это будет концом психоанализа, что несет за собою и ряд материальных последствий для практикующих его врачей. В условиях, когда на рынке "пси-культуры" конкурирует до 200 различных терапевтических школ, никто не

станет предаваться
самоубийственному пересмотру
тех самых популярных сторон
учения, которые продолжают
привлекать клиентов.

Быть может, именно
поэтому столь широкое
распространение получила в
последние годы
герменевтическая трактовка
психоанализа, как варианта
"понимающей" психологии. Эта
стратегия выживания является
наиболее тонкой уже потому,
что все естественнонаучные
опровержения психоанализа
отпадают вместе с принятием

его в качестве герменевтической науки. Одни психоаналитики следуют здесь за Дильтеем [\[iii\]](#), другие обращаются к феноменологии Гуссерля и онтологии Хайдеггера. Наибольшую известность в последние три десятилетия получил тот вариант герменевтической трактовки психоанализа, который был развит такими философами, как Ю.Хабермас, К.-О.Апель, Г.Радницки и такими психоаналитиками, как А.Лоренцер. Все они в большей или меньшей мере являются

наследниками "Франкфурсткой школы" и хотя бы отчасти соединяли марксистскую "критику идеологии" с психоаналитическим видением индивидуальной психологии. Поэтому психоанализ сделался наукой особого рода - "эмансипативной наукой". Фрейда укоряют за "сциентистское самонепонимание", поскольку метапсихология представляет собой "метагерменевтику", а все понятия и психические инстанции Фрейда оказываются терминами "естественного

языка", служащими для
восстановления коммуникации,
но никак не утверждениями
гипотетико-дедуктивной
теории. Целью психоаналитика
является восстановление
нарушенной коммуникации
пациента с самим собой и с
другими людьми, а
психоаналитическая теория
имеет своим объектом не
природный процесс, а
интеракцию врача и пациента.
Если в жизненном мире
имеются каузальные связи, то
это, словами Гегеля,
"каузальность судьбы", а не

природы: даже самые элементарные мотивы представляют собой смысловые структуры, а не чисто природные влечения.

Я не стану здесь рассматривать полемику между сторонниками "эмансипативной науки", с одной стороны, и такими оппонентами, как Альберт или Гадамер, с другой (равно как и споры между самими представителями герменевтической версии психоанализа - теория "сценического нимания" Лоренцера во многом

отличается от герменевтики в "Познании и интересе" Хабермаса). "Глубинная герменевтика" предполагает четкое разделение наук на "объясняющие" и "понимающие", причем первые получают узко-инструменталистскую трактовку, а вторые следуют особому "познавательному интересу" - восстановления коммуникации и "эмансипации".

Хотя у меня есть самые серьезные сомнения в том, что гуманитарные науки не

пользуются гипотетико-
дедуктивными моделями, а
психоанализ является образцом
"эмансипативной" науки
(почему таковой не будет любая
мировоззренческая система,
Erloesung- oder Heilswissen в
терминах М.Шелера?), вполне
можно согласиться с тем, что
областью психоаналитической
теории и практики является
коммуникация между
аналитиком и анализируемым.
В таком общении происходит
трансформация сознания,
основных стнов и ориентаций
пациента, изменяется его

миросозерцание. Этот процесс обладает своими особенностями, которые эмпирически учитывали все предшественники психоанализа, будь то адепты дзен-буддизма или экзорцисты. Но и в этом случае от фрейдовской метапсихологии почти ничего не остается. Если последовательно проводить эту программу, то требуется очистить психоанализ от всех энергетических моделей, выбросить за борт и стадии развития либидо, и "судьбы влечений". Но тогда от учения

Фрейда вообще мало что остается. Осуществленная тем же Лоренцером (формально остававшимся членом фрейдистской ассоциации) ревизия метапсихологии идет много дальше, чем даже неофрейдизм Фромма или Салливана, в дебиологизации и десексуализации психоанализа (а об агрессивном влечении он вообще не упоминает). Но для подкрепления своей герменевтической теории тот же Лоренцер обращается к гипотетико-дедуктивным моделям в теории "первичной

социализации" - оказывается, что практика "понимающей" психологии все равно зависит от объяснения, причем от явно чуждых психоанализу построений современного интеракционизма в социальной психологии.

Таким образом обе стратегии приспособления психоанализа - к естественным или к социальным наукам - приводят к разрушению всего воздвигнутого Фрейдом строения. Поэтому большинство аналитиков избирает "страусову политику" и просто игнорируют

все то, что пишут
нейрофизиологи, этнографы
или социологи. Но тем самым
они неизбежно заняют себя в
своего рода "гетто" даже в
рамках медицинской
корпорации, не говоря уж о
более широком научном
сообществе.

Но то, что психоанализ не
является ни естественной, ни
социальной наукой, еще не
означает, что он лишен всякого
содержания и может быть
просто отброшен как некая
мифология. Психоанализ
напоминает те древние учения,

которые соединяли философскую спекуляцию с той или иной практикой психической саморегуляции. От того, что йога или дзен-буддизм по своему идейному содержанию очень далеки от бихевиоризма, они ничуть не утрачивают своей привлекательности, причем не только для индийцев или японцев. Йог обнаруживает у себя в практике медитации связанные друг с другом чакры, психоаналитик в *Lehranalyse* или его пациент во время лечения находит у себя стадии развития

либидо. В ином опыте , чем этот опыт общения аналитика и анализируемого, ничего подобного не явлено. Опыт не сводится ни к эксперименту, ни к технически контролируемому intersубъективному опыту науки. В психологии область квантифицируемого и строго-научно объяснимого вообще крайне незначительна. Пусть психоанализ дает лишь видимость объяснения происходящих в нашей душе процессов, но если б он не был эффективной формой психотерапии (хотя бы при

лечении некоторых невротиков),
то его бы уже давно не
существовало. Он представляет
собой *Erloesungswissen* человека
современной технической
цивилизации, который с
немалым трудом
приспосабливается к жизни в
мегаполисах. Древние
верования и ритуалы либо ушли,
либо существуют на задворках
современного общества.
Вероятно, сохраняющаяся
популярность психоанализа
связана с тем, что он
представляет собой своего рода
мифологию, но эта мифология

по необходимости приобретает
научнообразную форму у
получившего образование в
колледже или университете
представителя среднего класса.
Конечно, любой историк
религии или богослов может
заметить, что это довольно
убогая система Heilswissen,
лишенная великих символов и
всякой поэзии. Но она вполне
устраивает человека большого
города, а относительно поэзии
один из лучших поэтов
Германии спрашивал так: ... und
wozu Dichter in duerftiger Zeit?

[\[i\]](#) "Charles II is known to have ministered to over 90 000 persons in twenty years, 1660-64 and 1667-83. The peak was reached between May 1682 and April 1683, when 8 577 entruess appear in King's Register of Healing...One contemoporary declared that Charles II had touched "near half of the nation"" K.Thomas: Religion and the Decline of Magic. Studues in popular beliefs in the 16-17-th

century England, Penguin,
Harmondsworth, 1971, p.228.

[\[ii\]](#) См. D.Zimmer.
Tiefenschwindel. Die endlose und
die beendlose Psychoanalyse,
Reinbeck bei Hamburg, 1986;
E.Gellner: The Psychoanalytical
Movement or the Cunning of
Reason, L., 1985. Обе книги
отличает завидное чувство
юмора и можно только пожалеть
о том, что они не переведены на
русский язык. За веселыми
шутками иной раз скрываются
очень серьезные аргументы.
Скажем, Э.Геллнер пишет, что
будь психоанализ таким

эффективным, как его рекламируют, то "японцы уже давно бы его приспособили и заполонили бы мировой рынок самыми дешевыми, быстрыми и эффективными аналитиками" (р.205) Но не является секретом то, что психоанализ не получил какого бы то ни было распространения в странах, где высшие слои общества давно "вестернизировались" и охотно перенимают все европейское или американское. Еще Фрейд обращал внимание на то, что психоанализ "не работает" применительно к крестьянам и

весьма сложен в случае городских рабочих, которым никак не удастся вербализировать свои конфликты на языке "Эдипова комплекса". О какой универсальности психоанализа можно говорить, если его потенциальными пациентами может быть лишь крайне незначительное число жителей нашей планеты? Это было бы допустимо лишь в том случае, если принять буржуа Вены начала века или нынешнего представителя middle class за вершину эволюции человеческого рода, к которой

неизбежно движется все человечество. Но до этого еще не доходили даже самые истовые пропагандисты "конца истории" или "глобализации". Homo psychanalyticus был и, видимо, останется достаточно редким подвигом homo sapiens.

[\[iii\]](#) См. Н. Kohut